1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بالاصول الممهدة للدين ونوّر قلوبنا بمبانيه بعد كتابه المبين وهدانا السبيل الى
شريعة سيد المرسلين وارشدنا الى تحصيل مدارك الاحكام ومناهجها ببركة اهل الذكر والنبيين الذين هم حجج الله
على اهل السموات والارضين والصلوة والسلام على اشرف الخلق محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين
الى يوم الدين اما بعد فيقول العبد الفقير المحتاج الى عفو ربه الغني علي اصغر بن محمد حسين البقر ... البروجردي
الاصل الحائري المسكن عفى الله عن جرائمهما وتجاوز عن سيئاتهما ان علم اصول الفقه لما كان من اشرف العلوم وعظيم قدره
وجلالة شأنه مما لا يخفى على احد من الانام اذ به يكون للمجتهد من اهم العلوم وعمدة الشرائط بعد معرفة اصول الدين
اذ لا يكاد يمكن له تحصيل الفقه الا به كما سيجيء في ذكر شرائط الاجتهاد ولهذا علماؤنا السابقون وفضلاؤنا المعاصرون
صنفوا فيه كتبا ورسائل وصرحوا بانه لا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلاف فيه فلذا ... اللغة
والنحو والصرف ... تفاوت ... احببت ان نقتفي آثارهم ونكتب ... كثيرا منها ... الابتغاء
... حتى ... من ... يقوم ... ان ينتفع به الطالبين ويكون لنا وللوالدين
ذخيرة في يوم الدين وسميته بالمناهج الحائرية ورتبته على عشرة ابواب دون ... وخاتمة وقبل
الشروع في المقصود نذكر مقدمتين اما المقدمة الاولى ففي بيان حد هذا العلم وموضوعه وثمرته ومرتبته و
سائر ... فيها مقامات اما المقام الاول فاعلم انه قد جرت عادة اغلب المصنفين والمؤلفين في كل علم ان يتعرضوا
اولا لحد العلم وموضوعه وثمرته ثم يشرعون في المقصود ولعل وجهه ما علل به بعض من ان الشارع فيه قبل الشروع لا بد
له من معرفة المذكورات اما انه لا بد له من معرفة حد العلم فلان الشروع فيه يتوقف على القصد المتوقف على الالتفات
الى المقصود والالتفات اليه يتوقف على معرفته فالشروع فيه يتوقف عليها عقلا وتلك المعرفة انما تحصل باحد
المعرفات لا بخصوص المشهور من الحد التام والناقص والرسم كذلك واما انه لا بد له من معرفة موضوعه فلان تمايز العلوم
ليس الا بتمايز الموضوعات فلا بد للشارع من الالتفات وتصور الموضوع واما انه لا بد من معرفة الثمرة فلان الجاهل
بها لكونه شرع في العلم من غير ملاحظة الغاية عبثا والعاقل لا يرتكب العبث سيما في الزمان الطويل ... ولا
كلام ... ان هذا التعليل عليل اذ يرد على قوله والالتفات اليه يتوقف على معرفته انه يكفي للشارع
في كل علم بل في كل شغل حين شروعه فيه ان يعلم اجمالا ان هذا العلم ممتاز عن سائر العلوم فيخرج به العبث ...

فالبا للجهول المطلق وهذا القدر من المعرفة لا يتوقف على شيء من المعرفات المذكورة وعلى قوله فلان تمايز العلوم
اولا ان الظاهر من هذا الكلام انحصار تمايز العلوم في تمايز الموضوعات ولا دليل عليه عقلا ولا شرعا
ولا عادة اذ قد يكون التمايز بتمايز المحمولات لا غير كما ترى من ان الاصولي يقول ان الكتاب حجة والكلامي
يقول ان الكتاب معجز ومن ان الفقهاء الاختلاف في بيان المسائل انما هو بالمحمول وقد يكون التمايز بتمايز
... علم الحساب عن علم الفقه فان اهل الحساب يبحثون عن احوال العدد ومن الظاهر ان مسائل
علم الحساب يغاير مع المسائل الفقهية موضوعا ومحمولا وثانيا سلمنا الانحصار ولكن لزوم التميز
وتصور الموضوع مطلقا للشارع ممنوع كيف لا يمنع ويمكن للشارع ان يشرع في علم بمجرد امر او نحوها
من الطلاب والمحصلين يشتغلون وتحصيله واشتاق الى الاشتغال به فشرع في تحصيله من
غير ان يميزه عن سائر العلوم بل وعليه طريقة اهل زماننا هذا وثالثا لو سلمنا لا بد من التميز لمنع
الاحتياج الى لزوم التميز تفصيلا اذ التميز الاجمالي كاف وظاهر ان علم اصول الفقه مثلا مغاير للعلوم
الحكمية والرياضية وغيرهما من العلوم التي هي علم اجمالا وحصل له العلم بان لهذا العلم موضوعا مغايرا
لموضوعات العلوم الحاصلة له فحصول التميز مع عدم معرفة ذلك التصور الاجمالي عرفا وعقلا ودعوى
ان مراد المستدل ان الشروع في العلم ما كان عادة من الشروع في مسألة منه والشروع فيها فرع العلم بموضوعها
الذي هو جزئي من جزئيات موضوع العلم ولا يمكن معرفة الجزئي الا بعد معرفة الكلي المحقق في ضمنه فمعرفة
موضوع العلم ايضا سابقا للمعرفة موضوع المسألة بعيدة عن ظاهر الاستدلال ولو ... فتصور موضوع العلم سابقا على تصور
موضوع المسألة مسلم والممنوع انما هو لابدية تصوره استقلالا وعلى قوله فلان الجاهل بها ... اولا منقوض
بتعرض العلماء كثيرا من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها الثمرة لتصريحهم بان المسألة علمية لا ثمرة لها مع ان
مجرد احتمال ترتب الثمرة احتمالا يعتد به عند العقلاء كاف في صحة الشروع فلا يجب العلم بترتبها على العلوم
ولا تصورها وثانيا ان العلم بنفسه ثمرة فلا يلزم الشارع قبل شروعه فيه ان يعرف ثمرة العلوم لافعال
ان المستدل قد اشترط بتصور الفائدة لخروج الشارع في العلم عن عداد العابثين ولم يشترط تصور ثمرة
العلوم بخصوصها ايضا يكفي في تصور نفس العلم لكونه حسنا في نفسه جعل ذلك غاية للطالب لا نقول
ظاهر ... معرفة الثمرة وان كان ناعماً من الثمرة المترتبة على المعلومات ومن الثمرة التي هي نفس العلم
الا ان ذكرهم الثمرات يكشف عن ان المقصود ثمرة المعلومات ثالثا لو سلمنا لزوم تصور ثمرة زائدة على نفس
العلم لنقول يكفي بتصور اللذة الحاصلة من تحصيل اصل العلم من غير احتياج الى تصور ثمرة المعلومات في العقل
فان المستدل انما يقول بكفايته لانه يمكن على وجه التخيير بمعنى ان الشارع في العلم لا بد له من ان يتصور احد هذه
بعضها ان ثمرة العلوم ... الا انا نقول انه لا يحتاج في زمان الشروع الى تصور ثمرة العلوم مطلقا الا انا
ولا يتصور الا تصور اللذة وهو حاصل لكل احد انما قيل تصور سائر الثمرات فكيف يكون مخيرا في تصور احد الثمرة
شاء فتم ولو سلمنا ان الشارع لا يجعل اللذة ثمرة للشروع ويكون مخيرا في لزوم تصور الثمرات فلا يلزم من ذلك
لزوم تصور ثمرة العلوم ايضا اذ يكفيه تصور الاغراض الدنيوية كالعزة عند العوام والخواص ونحوها
من الثمرات التي تترتب على نفس العلم فظهر مما ذكرنا عدم توقف الشروع على الالتفات الى ان هذا العلم ممتاز
عن سائر العلوم وعلى وجود الداعي للشروع من حسن العلم ولذته ونحوها لا على المعرفات لا بحدها ولا بالتصور

وجه الثالث ان حصر التصور بثمرة الثمرة لكل احد وانما وهو ... قبل تصور سائر الثمرات تم

وتعريف العلم

فائدة المعلومات فلانا نتصور الموضوع نفسه نعرف عدم لابدية الا اجمالا ولا تفصيلا فالظاهر ان تعرض العلماء لتلك
الامور المتشتتة في مفتتح كتبهم لحصول زيادة في البصيرة وحصول طلب العلم على وجه الكمال لا لتوقف الشروع عليها
كما توهم فنحن ايضا نتعرض لذكرها لذلك اقتفاء باثارهم فنقول واما الفائدة الثالثة فهي بيان تعريف هذا العلم
اعلم ان لفظ اصول الفقه علم لهذا العلم والعلم لما كان مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية فيحصل
له تعريفان وتعريفه باعتبار الاول وان لم يكن هنا مهما الا انه لما كان موصلا لازدياد البصيرة حيث يعلم قدر المناسبة
بين المنقول والمنقول اليه جرت العادة بذكرهما وتقديم اعتبار التركيب لانه كان مقدما في الذكر لكون الكلام فيه من
حيث صنع لمفردات لغة واعتبار العلمية طار عليه ولكن المقصود الاصلي لما كان بيان تعريفه باعتبار العلمية فنقدمه
ثم نعقبه بذكر تعريفه باعتبار التركيب فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فقد ذكر بعضهم هو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وزاد بعضهم عن ادلتها التفصيلية فالعلم في التعريف بمنزلة الجنس شامل
لجميع العلوم وخرج بالقيد الثاني العلم بالجزئيات ثم عمم كون ضبطه بقيد الممهدة للقواعد وبالممهدة علم المنطق
والعربية ونحوهما من العلوم التي يتوصل بها الى الاحكام ولكن لم يمهد لذلك الغرض بل ربما يتوهم ان المراد من الممهدة
ان كان ما مهدت جميع علماء الاصول من السلف والخلف لزم ان يخرج عن التعريف العلم بالقواعد الممهدة عند علماء
السابقين خاصة والا فقط … كذلك وان كان ما مهدها السابقون خاصة لزم ان يخرج عن العلم بما مهدها الا
فقط وان كان … عكس ذلك لزم عكس ذلك وان كان ما مهدها البعض الغير المعين منهم او البعض المعين منهم فضا…
او صح وان كان ما من شانه ان يمهد للاستنباط لزم دخول مبادي اللغوية ومسائل الكلامية والعربية ونحوها مما
يكون من شانه ذلك في علم الاصول وليس كذلك ضعيف غاية الفائدة لانا نختار الشق الاول من الترديدات ولا يلزم
ما ذكر لانه لا يخفى ان المراد … العلم بجميع القواعد الممهدة من جميع العلماء على هيئة الاجتماع وثانيا ان
المتبادر من لفظ القواعد الممهدة انما هي القواعد المتصفة بصفة التمهيد من غير اعتبار … خاص من السلف والخلف
او الاعم منها كما هو الشان في سائر المشتقات ايضا فان المتبادر مثلا من الموضوع للذات المتصفة بوضع الغير عليها
كما سيظهر لك ان شاء الله … في بحث المشتق والاحكام القواعد الممهدة للاستنباط الصانع والماهيات الشرعية
مثل الصلوة والزكوة والنكاح والطلاق ونحوها في مبحث الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية … في اثبات
… الاصل في اثبات الماهيات … من المباحث الممهدة لتشخيص الموضوعات الشرعية ليس من علم الاصول
… لان الاحكام عبارة عن النسب الجزئية وتلك المباحث انما ممهدة لتصور الماهيات الشرعية وتشخيصها
لا للنسب … فادراج تلك المباحث في المسائل الاصولية لمناسبتها اياها في استنباط الاحكام الفقهية منها
هكذا صرح بعض علمائنا وفيه ان تلك المباحث لم تمهد لتصور الماهيات بل ممهدة لاثبات جزء او شرط
من الاحكام الوضعية لها والاثبات وجوب شيء لها او غيره من الاحكام التكليفية فهذه المباحث من الاصول
ولا وجه لاخراجها مع … الا ان يخرج كما ظهر اخراج استنباط الماهيات الشرعية من الاصول كما قيل ضعيف اذ ذكر
الاحكام … مقصوده … اخراجها من ذلك لان المستنبط من القواعد لا يكون الا تصديقيا وبعبارة اخرى
فاقول من ان قيد الاحكام لاخراج استنباط الماهيات الشرعية ضعيف … ان اريد استنباط التصديق والتصديق
بان الماهية اي شيء هي فلا يخرج وان اريد التصور الساذج فلا معنى لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من
القواعد لا يكون الا تصديقيا نعم لما كانت الاحكام هنا عبارة عن مطلق الاحكام وضعية كانت او تكليفية فرعية

كانت

وتعريف الاصول

كانت او عرفية ولم يتعلق بها اخراج تلك الماهية فلا يرد علينا شيء لاتفاقنا على كون قيد الممهدة للقواعد الممهدة
لعلم الطب والجفر ونحوهما فانه وان صح العلوم لم تمهد لاستنباط الاحكام التكليفية … بل ممهدة لخواص
خواص الادوية والحروف ونحو ذلك وبالشرعية العقلية والعرفية لو فرض ان بعضا من اهل العرف تمهد
قواعد لاستنباط احكام سواه وبالفرعية الاصولية من العلمية والاعتقادية وبقوله عن ادلتها التفصيلية
التقليد نعم لو قلنا بعدم كونه استنباطا عرفا لما كان لهذا القيد فائدة ولا احتياج اليه … قال الشيخ
البهائي ان التعريف في اصطلاح اهل الاصول مخصوص بالرسم وتعميم المعرف الى الاربعة انما هو بالنسبة الى
اصطلاح اهل الميزان فتدبر واما تعريفه باعتبار التركيب فلا مناقشة على انه لما كان لفظ اصول الفقه مركب
من المضاف والمضاف اليه ثم نذكر ثانيا من حيث الاضافة فنقول ان الاصول جمع اصل وله في اللغة و
الاصطلاح والعرف … معان كثيرة اما في اللغة فله اطلاقات اشهرها العرفي وما يبتني عليه شيء او اسفل
الشيء ويعبر عنه بالفارسية بالبيخ كما في دستور اللغة والفرق بين الاخيرين ان الاول يختص باسفل
المحسوسات والثاني اعم من المحسوسات والمعقولات واما في اصطلاح الفقهاء واهل الرجال فمطلق على
الكتاب … كقولهم فلان له اصل اي كتاب … لا ريب ولا اشكال في كونه مجازا كالاولين من اللغة …
ويتبادر من هذه المعاني … من لفظ الاصل انما الاشكال في الاخيرين منها وهما الاسفل والمبنى …
كون الاصل حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي بان يكون موضوعا لمطلق ما يبتني عليه
غيره وكان اطلاقه على الاسفل من باب اطلاق الكلي على الفرد ومجازا فيهما او في احدهما دون الاخر و…
يتراءى في بادي النظر انما هو الاشتراك المعنوي وكونه موضوعا لمطلق ما يبتني عليه شيء فان المتبادر من
لفظ الاصل على انه لا يصح سلبه عنه والاصل عدم … مع ان غلبة استعمال لفظ الاصل في مطلق
ما يبتني عليه غيره دون الاسفل توجب ترجيح الاشتراك المعنوي بل بناء على مذهب من يقدم الاشتراك
المعنوي على الحقيقة والمجاز ولو لم يوجد المرجح ايضا لقلنا به … ولكن وجوه هذا غاية ما يتراءى
في بادي النظر ولكن الحق انه موضوع لاسفل الشيء لعدم صحة سلبه عنه ولعدم التبادر فيكون بينهما اشتراكا
لفظيا وكون هذا الاشتراك على خلاف الاصل لا … الامارتين الكاشفتين عن … ومطلق ما يبتني
عليه غيره من لفظ الاصل يكون … اطلاقه … وعدم صحة السلب عن مطلق ما يبتني عليه غيره
لا … في الاشتراك وغلبة الاستعمال ايضا … دليل … الدليل الاجتهادي
الكاشف عن الواقع واما في اصطلاح علماء الاصول فمطلق على المعاني الاربعة الاتية واما في العرف فله معان كثيرة
ذكرها الشهيد في التمهيد مرجعها الى الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الدليل والظاهر …
والقاعدة ولكن عند الاصوليين منقول عن المعنى اللغوي وحقيقة في الاربعة بطريق الاشتراك اللفظي
لا في العرف … وكل واحد منها … محتمل سلبه عنه مضافا الى ان القطع بعدم وجود
الجامع القريب … في الاشتراك المعنوي واحتمال الحقيقة في البعض والمجاز في البعض … المتبادر
المذكور على ان القطع بعدم استعمال الاصل الا في كل واحد من الاربعة دون العلاقة المشترك يكشف عن عدم
… المشترك … وضع اللفظ لمعنى لا يعلمه الناس … ثم ان هذا الاشكال هل هو بطريق التعيين او
التعين …

في معنى الفقه

للاستعمال الكثرة قبل حصول الوضع التعيني ضعيف لاحتياج الى القرينة على التقديرين ضرورة انه على فرض كون
الوضع تعينيا يكون استعمال اللفظ في المعنى اللغوي ايضا محتاجا اليها فالفقه في اللغة الفهم وقيل العلم
والحق انه في العرف العام حقيقة في الاول فكذا في اللغة ايضا لاصالة الاتحاد وتنصيص اهل اللغة وتوهم انه
لا وجه لتقديم قول من نص بكونه للفهم على قول من نص بكونه للعلم ضعيف اذ لو سلم التعارض بين القولين او
وجب اسقاطهما بقي اصالة الاتحاد سليمة عن المعارض ثم اعلم ان الفهم قد يطلق على ملكة الادراك الحالي وقد يطلق
على ملكة نفسه يحصل على الكسب بها ادراك المطالب الجلية والخفية ويعبر عن تلك الملكة بجودة الذهن وقد يطلق على
الانتقال فطرة من ذلك فساد توهم ترادف العلم والفهم اذ العلم لغة حقيقة في التصديق القطعي كما هو المتبادر
فالنسبة بينهما عموم مطلق لكون الاطلاقات الثلثة في الفهم اعم من القطعي والظني بل النسبة بين العلم والفهم على
الاطلاق الثاني عموم وخصوص من وجه الا ترى صدق الفهم على العامي الفطن دون العالم البليد وصدق العالم
دون الفهم على الرجل العالم البليد وصدقهما على العالم الفطن ثم ان الفهم حقيقة في الادراك الحالي وفي الملكة
والانتقال لعدم صحة السلب فالاحتياج الى التجوز في العرف لتقييد المعنى العام [illegible] هذا
بحسب اللغة واما في الاصطلاح فعلى ما عرفوه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والعلم
بمنزلة الجنس لا فصل لانه من الاعراض والجنس من الذاتيات ثم المراد بالعلم التصديق والاذعان بالاحكام لا
التصور ولا الاعم منهما وكذا المسائل لانه المعنى الحقيقي له بحكم التبادر وصحة السلب عن التصور بل بشهادة العرف

قوله المراد بالعلم

عليه فان قلت يمكن ان يكون لفظ العلم موضوعا للادراك المطلق الذي هو المقسم المشترك بين التصديق والتصور
كما يظهر من اهل الميزان بل الظاهر ذلك نظرا الى صحة تقسيمه اليهما حتى قال بعض اهل الميزان العلم اما تصور واما
تصديق وصحة تقسيمه اليهما فكان تبادر التصديق من لفظ العلم اطلاقيا ناشئا من كثرة الاستعمال ويؤيد ذلك
ان العلم يطلق تارة على التصور بلا اشتراط واخرى على التصديق مع الاعتقاد الجازم وثالثة على التصور مع مطلق الاعتقاد
ظنيا كان او قطعيا واخرى على التصور مع الاعتقاد والتعلق قلت ممنوعا فالحق ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا
ان صحة سلب العلم عن التصور كاشف عن كون التبادر وضعيا الا ترى انه يقال في العرف اني وان تصورت
موت فلان ولكنه بعد لم يحصل لي علم على ان غلبة استعمال لفظ العلم في التصديق وندرة استعماله في
المعنى المشترك كافية في الحكم بكون اللفظ موضوعا للخصوصية لا للمعنى المشترك فمراد من قال بكونه حقيقة في
الاعم من التصديق كالمنطقيين ان كان بيان اصطلاحهم فلا مشاحة فيه وان كان بيان معناه اللغوي والعرفي فهو
فاسد لما عرفت من صحة السلب المذكور وتقسيمهم مبتنيا على اصالة عدم النقل كونه في اللغة ايضا كذلك فالعلم الواقع
في التعريف محمول على ما هو الظاهر منه اذ حمله على خلافه محتاج الى دليل وليس هنا فان قلت يمتنع حمله على التصور
وكذا على الاعم منه ومن التصديق اذ يلزم على فرض حمله عليهما الا ان يكون التصور للاحكام من غير تصديق بها فقيها
وهو باطل بالاتفاق وثانيا بان الحاصل من الادلة التفصيلية هو التصديق لا مجرد التصور كما هو ظاهر ومن جملتها
[illegible] لا يحتمل دليله واما حمله على المسائل فهو وان كان صحيحا
في نفسه وكان انسب بالمقام لانه لا يلائم ظواهر الفاظ الحد مع انه حمل مجازي فان قلت لا نسلم كون التصديق ايضا معنى
حقيقيا [illegible] عن المعنيين الحقيقيين والاحتراز عن المعاني المجازية والمشتركة في الحدود لازم الا مع
القرينة قلت سلمنا ذلك الا انا نسلم ان المعنى الحقيقي هنا القرينة موجودة وهي قولنا عن ادلتها لان الحاصل منها ليس الا التصديق كما

ولا ينتقض

في معنى الحكم

[illegible]

ولا ينتقض التعريف [illegible] على الفقه كما لا ينتقض بعكس [illegible] التصديق المراد به هو المسائل ولكونه
معنى مجازيا لا يلزم صدق التعريف عليه ولا ينافي ايضا ما سيجيء من ارادة الاعتقاد او الملكة التي يقتدر بها على
استنباط الاحكام فغاية ان العيان في الحقيقة من المعاني المجازية للتصور والتصديق والاعم العلم بدون مراعاة
معاني الثلثة بل يراد انهما المراد من العلم باحد هذه المعاني والثاني الاحكام جمع الحكم وهو في العرف واللغة
[illegible] ثم اختلفوا في تعريف الاول بحسب الاصطلاح
اذ عرفه الاول بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهو طلب الشارع الفعل او
الترك او التسوية [illegible] الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفي
الزبدة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما
فعلت الاحكام الخمسة بحدودها وفي النهاية اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها
عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة [illegible] من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية
واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال اخرون وزادوا على ذلك الا
او التخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اي
لا تفهم الا به لانه انشاء [illegible] هذه الحدود كلها باطلة عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك انتهى ثم المعرفون له بالخطاب يفسرون الخطاب
تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام ثم يقسمون الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتهما واخرى الى
والتحريم واخواتهما وثالثة الى الوجوب والتحريم او الايجاب والحرمة والتعريف الذي ذكرته لا يصدق في الاكثر
على شيء من الاقسام مع ان الاقسام المذكورة بناء على بعض التقسيمات تكون فعلية وعلى الاخر انفعالية وعلى ثالث
[illegible] والظاهر ان ذلك مسامحة منهم والا فحقيقة ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان ثلثة على الخطاب المذكور
وعلى ما يعمه وهو الطلب والتسوية وعلى ما يترتب عليه وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك كما في حكم القاضي
فانه اذا حكم بشيء يقول تارة يطلق الحكم على قوله حكمت بهذا وتارة يقال الحكم بالحلف ويراد الزامه به وطلبه
وثالثة يقال لحكمه ثبت الحلف فالحكم بالمعنى الاول لا ينقسم بنفسه الى شيء من الاقسام المذكورة بل الى ما يترتب عليه
من الاقسام او بقيدها وبالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية فمن عرفه بالخطاب
وفسره بالكلام نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظر الى الثاني ولم اعثر على من عرفه نظرا الى الثالث
ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير من التعريف وغيره فادخل الحكم الوضعي في الشرعي ومنهم من خصه بما عرفا فاخرجه
عنه ولكل وجه والمشهور الاخراج فجعلوا كلا منهما قسيما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة المشهورة والثاني
الى الثمانية السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة [illegible] ومنهم من يزيد ومنهم
من ينقص والحق ان الحصر في الثمانية غير صحيح كما صرح به بعض المحققين [illegible] احكام التكليفية محصورة في
الخمسة المعروفة ويظهر الاتفاق عليه من جملة من العبارات [illegible] فان الحكم الشرعي اما ان يكون متعلقا
بطلب الفعل او الاقتضاء او لا يكون فان كان الاول فالطلب اما للفعل او للترك وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فالمتعلق
بالطلب الجازم للترك هو الحرمة وبغير الجازم منه هو الكراهة وان لم يكن متعلقا بالطلب بالاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بالخطاب
التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان والسببية والشرطية او غير ذلك

في الفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي

من الاحكام الوضعية وان المراد بها مجعولات الشارع ولما انجر الكلام في الاحكام الى هذا المقام فلا بأس بان نشير الى المعاني
التي تحتها وبيان معانيها فان بذكرها كثير المنفعة وعظيم الفائدة في معظم المسائل الآتية فاعلم ان الحكم لا يتعلق الا بالفعل
فلا يتعلق بالاعيان الخارجية فلو تعلق بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لوجب فيه التأويل ثم ان الفعل
باعتبار تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو في اللغة يطلق على معنيين احدهما

في معنى الوجوب

السقوط والاخر الاستقرار والثبوت واما في الاصطلاح فعباراتهم في بيانه مختلفة اذ قال بعض اما في عرف الفقهاء
فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم وبعض اخر واما
في العرف الشرعي فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذي
يخاف العقاب على تركه ثم قال بعض هذه الحدود ولما كان هذا الحكم الشرعي هو الوجوب لا الفعل الذي هو متعلق
الوجوب فالحق في تعريفه ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة

في معنى الواجب

ما اقول هذه الحدود وامثالها باطلة اذ ليس الوجوب هو الخطاب ولا الفعل الذي هو متعلق الوجوب بل هو ما يستفاد
من الخطاب في مثل وجب عليك فلانا من الحكم كما هو المتبادر عرفا ثم اذا اتصف الفعل بالوجوب صار واجبا ويظهر حينئذ
من تعريفهم بعض الواجب بانه ما يذم تاركه وبعض اخر بانه الذي للاخلال به مدخل في استحقاق الذم وبعض اخر بانه ما يذم
تاركه شرعا وبعض اخر بانه ما يذم تاركه بوجه ما واختار بعض اخر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وبعض اخر بانه ما يستحق
تاركه الذم لا الى بدل وبعض اخر بانه ما يستحق تاركه العقاب على تركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم والذم هو قول او فعل او ترك فعل او ترك قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير والاتضاع انحطاط المرتبة الغيرية لكنه من الشارع في المختلفة لفظا المتفقة في اثبات ان الفعل لو

في معنى الفرض والفرق بينه وبين الواجب

اتصف بالوجوب صار واجبا فظهر الفرق بين الوجوب والواجب ويجري الكلام في ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ
الواجب حتى يتحد معناهما ام لا اختلفوا في ذلك على اقوال احدها انهما لفظان مترادفان كلفظي الانسان والبشر
وهذا للاكثرين وثانيها ان الفرض مخصوص بما علم بدليل قطعي والواجب بما علم بدليل ظني وثالثها ان الفرض
ما يجب اعادة الصلوة بتركه عمدا او نسيانا فاما هو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت وجوبه بالسنة فهو
واجب لا تبطل بتركه سهوا والاظهر انه مرادف للفظ الواجب عرفا لانه المتبادر وفي اللغة قد يطلق بمعنى التقدير وقد
يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل ويجب حمل الاول على ما ذكره بعض انه في الشرع ولا فرق بين الفرض والواجب عندنا
اذ الواجب في الشرع عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حال ما وهذا المعنى متحقق في الفرض
الشرعي وللقول الثاني ان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض
بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم من تعالى انه قدره علينا واما الفرض فما عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه
الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا واجيب عنه بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق
معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب اعم من اعتبار طريق ثبوته وكما ان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلاف
حقايقها كما في طرق الحرام والصحيح انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب والاجماع
واقع على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة نقول المستدل في غاية
الضعف مع ان النزاع لفظي ولا ثمرة فيه [illegible] وللقول الثالث انه صرح به الاصحاب بما اليه يشير صحاح زرارة [illegible]
وما رواه الكليني في الكافي في الصحيح عن احدهما قال ان الله تعالى فرض الركوع والسجود والقرائة سنة فمن ترك القرائة

متعمدا

في معنى المندوب

متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القرائة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه ورواه في التهذيب عن زرارة عن احدهما
ورواه في المنتهى في الصحيح عن ابي جعفر قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع
والسجود ثم قال القرائة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة وغير ذلك ومنها الندب وهو
لغة الدعاء الى امر مهم وعرفا ما يكون فعله في الشرع راجحا على تركه رجحانا ما منه نوع من الترك واليه ينظر ما عرف
به بعض من ان المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وبعض اخر بانه ما فعله خير من تركه وبعض اخر بانه ما يمدح
على فعله ولا يذم على تركه وبعض اخر هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا الى غير ذلك من التعاريف
المختلفة لفظا لا معنى ويرادف المندوب المستحب والنافلة والنفل والسنة لا فيها تعلق [illegible]
مع [illegible] على فعلها الثواب لو كان مع القربة وقيل ان لفظ السنة غير مختص بالمندوب بل يتناول الكل مما علم
وجوبه او ندبه بتبيانه امر الرسول واداميته على فعله واستمراره عليه فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال
الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب بل مرجع هذا المعنى الى المعنى اللغوي للسنة وهو الطريقة ولا

تحقيق [illegible]
في معنى الحظر

ريب انها في العرف منقول عن معناها اللغوي الى المعنى المذكور المتبادر عرفا ومنها الحظر وهو لغة
المنع وقد اطلق على القطع ومنه المحظور وهي البقعة المنقطعة التي يأوي اليها المواشي كما اطلق ايضا على ما
كثرت فائدته وهذا القول بانه من محظور اي كثير النفع وعرفا فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من الحدود
المذكورة فالمحظور اما ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب وما يشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله

في معنى المحظور

الذم او ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل الى غير ذلك من التعاريف المضادة لما قيل
في الواجب ويرادف المحظور الفاظ وهي الحرام والمزجور عنه والمنهي عنه اي زجر عنه والمعصية وهي فعل ما كره
الله تعالى عند اصحابنا والمعتزلة واما عند الاشاعرة فهي ما نهى الله تعالى عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي
يترتب عليه العقوبة فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما يوصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على

في معنى الكراهة

فعله والقبيح وهو ما لفعله تأثير في استحقاق الذم ونهي عنه شرعا فلا يسمى القبيح حراما ولا محظورا الا مع نهي
عنه زاجر [illegible] عليه ومنها الكراهة وهي لغة الشدة في الحرب مأخوذة من الكريهة واما اصطلاحا فالمكروه
هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وشبهة وان كان
على حله كاكل لحم الضبع قال العلامة في النهاية لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهى عنه نهي تنزيه وهو ما علم

في معنى الاباحة

فاعله ودل عليه دليل ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي
تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها ومنها الاباحة وهي لغة الاعلام ومنه اباح
فلان سره ويطلق على الاطلاق والاذن ايضا كما يقال كذا اذا اذنت له فيه واما اصطلاحا فهي ما استوى فعله و

في معنى المباح

تركه في عدم استحقاق الثواب والعقاب او المدح والذم وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من
غير بدل ويرادف المباح الفاظ وهي الجائز والحلال والمطلق وقد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا
كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان المستحق لتولي اعدامه الامام ومنها

في معنى السبب

السبب وهو لغة [illegible] يطلق على ما يمكن التوصل به الى المقصود وفي الشرع على ما صرح به بعض هو الوصف الظاهر المنضبط
الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما لا يستلزم في تعريفه الحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس
امارة على وجوب الصلوة والى ما يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع ولا حاجة

وما لا يلزم التدوير اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل فيلزم الدور فهذا الحكم الشرعي الذي هو نفس
الوصف المجهول سببا بل جعل سببا وفي الاصطلاح هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج
بذكر ما يلزم من وجوده الوجود الشرط اذ هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم المانع اذ
هو لا يلزم من عدمه العدم بل يلزم من وجوده عدم شيء واما القيد بقولنا لذاته فلدخول سبب يقوم سببيته بقابلية
فلا يلزم العدم او مقارنة عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود فالمراد باستلزام وجوده الوجود ان يكون هو المؤثر
وان توقف ترتب الاثر عليه على شيء اخر وذلك التوقف لا ينافي في اللزوم كما ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه
عليه يتوقف على قابلية المحل فلا يرد ان السبب ان كان التام فلا احتياج الى القيد الاخير لاستحالة استتاره مع عدم
الشرط او وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده الوجود بل هو عين الشرط نعم فيه الاجمال في المقال ان لكل
حادث سببا تاما وهو مركب من امور بعضها مؤثر في وجوده وبعضها من شرائط تاثير المؤثر ويلزم الوجود
من تاثيره كان للاحراق سببا تاما هو النار مع قابلية المحل ولا شك ان الاحراق اثر للنار ويمكن ترتبه عليها بترتب
على قابلية المحل فيجعله مما صرح القوشجي في شرح التجريد في بحث ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة ويلزم
تاثير العدم في الوجود فاجاب بان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا
فيه انتهى اذا عرفت هذا فيظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا
مساويا للعلة التامة او الجزء الاخير منها انه يبطل في كثير جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية
والشرعية وان القيد الاخير احتراز عما اذا قارن وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر
حال عدم قيام الاول مقامه فلا يلزم العدم ليس هو ما ينبغي بل على خلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية فانهم قسموا السبب كالشرط
والمانع الى العقلي والعادي والشرعي فالسبب الشرعي هو ما يحكم الشرع بكونه مؤثرا في وجود المسبب وان لم يجد العقل ربطا بين كون
وجوده اثرا لمتعلق الحكم شرطا او سببا او مانعا مما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعية من عدم الربط بينهما في
تاثيرها في الوجود كالصيغة بالنسبة الى العتق والدلوك والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلي هو ما يحكم العقل به كالنظر المحصل للعلم والواجب العادي هو ما يحكم العادة به كقطع الرقبة الى القتل
الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي هو ما يحكم العقل بتوقف اثره اسند الوجود في الوجود عليه كحكم
الشرع به في الشرط الشرعي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي ما يحكم العادة بما ذكر كغسل شيء من العضد لغسل
اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فان السلم ونحوه من الشروط العادية وكذا
المانع وبالجملة بعض الاسباب ما منه الوجود وبعضها ما يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه ويصح نسبة استلزام
وجوده الوجود الى الاول دون الثاني في قول الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن
لا كل بعض بل ما يصدر منه الوجود وان توقف تاثير المؤثر عليها فقد يفرق بها بين الشرط وغيره من اجزاء العلل
في غير اصول الفقه ايضا فان الفاضل القوشجي قال في ذلك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وهي اما ان يكون وجوده مؤثرا
عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد انتهى ومنها الشرط وهو ما يلزم من عدمه عدم شيء — في معنى الشرط
ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه لذاته وقد جعل البعض عدم تنافيها ليخرج اجزاء العلة وخرج بالاول المانع
والسبب لما ظهر ويدخل الاجزاء فيه فان بعض المحققين في تعريفه وحقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما

ان المانع

ان المانع بوجوده مستلزم لعدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه ثابتا في حكمة الحكم او السبب للحكم كالقدرة
على التسليم فان عدمها ثابتا في حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ثابتا في تعظيم
الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة وقال العلامة رحمه الله الشرط وهو ما يكون وجود العدم ثابتا في حكمة متوقفا عليه من
غير ان يكون داخلا فيها انتهى فيخرج عنه العلة وجزؤها لا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه
فانه لا يلزم عدمه فلا يجعله السبب فيخرج شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة
مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة
في معنى المانع — وحكمة الشرع التي ليس الوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا انتهى ومنها المانع وهو
ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وبقيد الاخير يخرج ما قارن عدمه الا ولم يلزم وجودا ولا
والمانع ينقسم الى ما هو مانع الحكم والى ما هو مانع للسبب الاول هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في
القصاص مع قتل الاب لابنه فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه
واما الثاني فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب فان حكمة السبب هي
في معنى الجزء — الغناء ومواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به ومنها الجزئية والمراد بالجزء
ما تركب الماهية منه ويكون داخلا في ماهية الشيء كالقراءة بالنسبة الى الصلوة ويسمى ركنا ايضا عند الاصوليين
واما الفقهاء فجعلوا الجزء على قسمين ما يبطل الصلوة بتركه او مع زيادته عمدا وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا
في معنى الركن — وما لا يكون كذلك يسمى فعلا غير ركن ومنها الركنية اعلم ان الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وفي اصطلاح
الفقهاء حيث لا ذكروا الركن في الصلوة تعريفات مختلفة اذ عرفه بعضهم بانه ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا و
بعضهم بانه ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا بزيادته وبعض آخر بانه ما تبطل الصلوة بزيادته ونقصه الا
ما استثني وقد يمنع الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته وبعض آخر بانه ما يلتئم منه الماهية
مع بطلان الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود وتداركه بالامور الوجودية المذكورة لبعض التروك
كترك الحدث فانها لا تعد ركنا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما يبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم
من الشرط ولكنه بعيد بخلاف المصطلح عليه بينهم ومقابل الاحكام الوضعية المذكورة ترجع كلها الى الاحكام
التكليفية بنوع من الاعتبار كما صرح به بعض العلماء فانه لا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة بها
وكذا الحيض ولا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا الا
وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى الركن والجزء للصلوة الا وجوب الاتيان بكل منهما فيها كما
نبه عليه الشيخ في الذكرى ان الوضع ليس حكما ولا مستلزما الا ان قال الوضع ليس حكما ولا مستلزما الا انه لا يلطي الارجاع
في كل الاحكام الوضعية غيرهم ممكن سيما في اكثر احكام الارث وان ما يفيد الحيض ليس معناها تحريم الصلوة مع انك
في معنى الصحة والفساد — تعلم في بعض الموارد حكم الوضعي بدون الحكم التكليفي بل خارجي لا استلزام لا يمحه الاتحاد ومنها الصحة
والفساد ويرادفه البطلان ايضا فان البطلان في العبادات وفي المعاملات مقابل صحيحها بان يعني ترتب الصحة
وحكي عن الحنفية انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع و
غير مشروع من حيث انه ربا والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى ونحوه وان الثمرة تحكم انه لا
لو صح هذا التقسيم بان فيه تخصيص اسم الفاسد به ثم لا يخفى ان المتصف بالصحة والفساد هو مطلقا

في معنى الصحة في العبادات

٩

وقوعه على الوجهين بمعنى كونه متلبسا مشتركا بينهما وتلازم يتبع الانقضاء فيهما كالا يخفى ثم اعلم ان الصحة في المعاملات
هي ترتب الاثر عليها اتفاقا وفي العبادة اوضح مترتب الغاية المقصودة عليها فان غاية البيع مثلا انتقال المبيع
الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الصحة في العبادات فعند المتكلمين موافقة الامر
وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء قالوا وتظهر ثمرة الخلاف في الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه
فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها موافقة للمامور به لا نفس المامور بها على غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب
القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل بعدم كونها صحيحة على تعريف المتكلمين ايضا لان المامور به هو الصلوة
بظن الطهارة التي لم يظهر فساده المستمر وقد ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء
كونه كلما بظن المكلف وهنا كذلك قبل انكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر وفي الكل
نظر كما سيظهر في النهي في العبادات والاظهر عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء اي
كون الفعل مسقطا للقضاء على ما صرحوا به لازم لكون الفعل تمام الواجب يحكم به الضرورة ايضا وكونه تمام ما امر به
للمامور به وملزوم بها واما ايضا القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فاذا كان موافقا للامر
فاين الفايت واما المامور به اما الصلوة مع الطهارة الواقعية او الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساده
فظنه او يعين لا ثالث لها وعلى الاول لا ثاني فيصح ونفتح بطلانه فيها لا يكون ما فعل موافقا للمامور به كالا يكون
مسقطا للقضاء وعلى الثالث يكون المامور به ما ياتي به فلا يعقل قضاؤه وان حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة
ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه فهو ليس قضاء بالمعنى المصطلح كما سيظهر بل اطلق عليه القضاء مجازا لمشابهته
مع القضاء الحقيقي في ارتباطه مع ما يفعل في الوقت الاول وكذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه فينبغي
تعريفهما لا ينتقض الثاني بصلوة العيد لان المراد من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم
ان الفرق بين الصحة في العبادة والمعاملة في المعنى لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثار
ولا ثمرة ظاهر اعطوها في الاول كالامر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا بكون الفعل تاما على ما قرره الشارع كما ان ترتب
الاثار ايضا كذلك والتمامية هي الصحة لغة وعرفا ولا شك ان كل عبادة صحيحة غير منفكة عن اثر واثنى فينبغي ان يقال الصحة
في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه اثره كما ان كل معاملة يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه وبلزمه
ترتبه على ما وافق ومعه ينبغي ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والفساد يقابل
الصحة والبطلان يرادفه كما مر ثم لا يخفى انهم اختلفوا في انهما من الاحكام الشرعية الوضعية او العقلية فالشرعية على
قولين يظهر الاول من بعض الاصوليين ويصرح بالثاني ايضا بعضهم واستجوده السيد الاستاد دام ايضا قيل وقد يفصل
في المعاملات من احكام الوضع وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرح للقول الثاني ان بعد ورود امر الشارع
بالفعل يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكونه ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف
من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه منوطا بالصلوة وتاركا لها سواء فلا يكون حصوله في نفسه الا حكما عقليا حكمنا
بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي محض وفيه ان ذلك انما يتم في صحة المعاملات انه موقوف على الشرع
الا ان يكون هذا محصلا من الشارع ومنها الرخصة والعزيمة والعزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد
له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي العزيمة عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او الحكم الثابت بدون قيام المانع او
ما جاز فعله من غير مانع على اختلاف عباراتهم واما الرخصة ففي اللغة عبارة عن التسهيل والتيسير وفي الشرع عبارة عما

في معنى الرخصة والعزيمة

شرع

شرع مع قيام المانع لعذر المشقة والحرج او ما رخص فيه مع قيام السبب المحرم او ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام
المحرم لتميم النفي والاثبات معا فاباحة الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة ولم يوجد بسببه تعالى علينا كصوم
شوال وصلوة النافلة ايضا لا يسمى رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ادا المشروع
مع قيام المحرم لا لعذر كاكل الميتة للمضطر والفطر في السفر واجبا وصدقا الحجر في ذلك من العبايد
المختلفة في تعريفها كل وحاصلها ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لعذر ومانع طار في
المكلف بحيث لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم الجاري ابتداء او ما نسخ
تحريمه او خصص من دليل عموم ثم الرخصة قد تصير واجبا كاكل الميتة للمضطر وعندنا الفطر في السفر على
مذهب ائمتنا وبعبارة اخرى الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل المضطر حفظا للنفس وقد لا يجب
كترك كلمة الكفر عند الاكراه واورد على تعريف الرخصة بمثل الاستجمار مع وجود الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة
انه ليس بعذر ولذا اورد بعض بدل العذر التخفيف ويرد عليه نحو مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء
فانه رخصة مع انه ليس فيه تخفيف واورد ايضا ان اباحة الشارع بكونه التخفيف يلزم ان يكون اكثر ما رخص
بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مشابها للرخصة فانه يلزم صحة الاطلاق في كثير من المخصصات
والمقيدات ويرد على تعريف العزيمة بجميع الاحكام الشرعية لقيام المقتضي للمنع فيه في وقت ولم اعثر على تعريف
تام لهما بل موارد استعمال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات الفقهاء واطلاقاتهم غير منضبطة جدا والظاهر
ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر والافطار في بعض الاماكن
في السفر عند العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الامامية ومنها
الاداء والاعادة والقضاء والاداء هو الاتيان بالواجب المحدود في وقته والاعادة ما فعل في وقته
ثانيا لوقوع خلل في الاول فان ما فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل يسمى اعادة والقضاء
ما فعله المكلف في غير وقته المحدود وفي ما ذكروا الا فرضا او مضيقا نعم الخلاف في انه هل يتوقف
القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكون مجرد سبب وجوب الاداء وهو الوقت كافيا
القضاء على من ترك الاداء بالاغماء المستوعب للوقت او الجنون كذلك ونحو ذلك وان ورد الامر بالقضاء
فهل هو ثابت ولكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين لا المعنى اللغوي والعرفي فانه لا
الاحكام بينهما فيبحث في الاجتهاد والتقليد انشاء الله تعالى وتنقيح ذلك انه لا يكفي مجرد ذلك سبب الاداء
ولذا يجب عليه القطع في شيء من اجزاء الوقت بل الحكم بلزوم القضاء على تقدير ورود عموم الامر بقضاء
الفائت فيكون المراد المعنى المصطلح عليه بعض كلامهم في صومه فيغيره الى الثاني بل تعريف
بعض القضاء صريح في ذلك وايضا حيث قالوا القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن كالمانع من الوجوب عقلا كالحيض
او شرعا كالنائم وقال في تنبيه القضاء انما هو عند وجود سبب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه
كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او عدم الوجوب لمانع عقلا كالنائم او شرعا كالحائض
وبالجملة العقل عند بعض يسمى قضاء اذا وجد سبب الاداء مع عدم الاداء مطلقا سواء كان الفعل واجبا
وترك المكلف عمدا كتارك الصلوة الذي ثبت عليه وجوبها ولم يفعلها حتى يخرج الوقت او غير واجب.

في معنى الاداء والاعادة والقضاء

٧ لا شك في تعلق الوجوب عليه عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض فانما يترجح فيه القضاء لوجود سبب
الوجوب والحق ان اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما يتحقق وجوبه ولم يفعله المكلف فيه وقد وجد احقيقة
قطعا وعلى الباقي مجاز وتقديره ان حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه
ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا للمشابهة مع القضاء الحقيقي في ارتباطه بما يفعل
في الوقت الاول ولذا لا يكون بالقضاء فعين المنصوص عليه ويقال ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك المصلحة
الفائتة بسبب وجوبه ولم يجب لعارض وهو نظر اذا ظهر لك الاحكام باقسامها وعرفت تفسيرها فالشرع الى بيان ما
كتابته ونقول الحكم له اطلاقات تعرفها وتعرفه لكن مرجع هذه الاطلاقات الثلثة المذكورة سابقا منها النسبة بين
المحمول والموضوع ايجابا او سلبا على سبيل القطع ومنها النسبة المذكورة على الشق المذكور فيه ايضا اعم من
القطع والظن وعلى هذا اصطلاح اهل الميزان والظاهر ان هذا اصطلاح لهم لا انهم ينقلونه من معناه اللغوي
ومنها اللزوم والحتم الحاصلان من الامر والنهي ومنها ما صدر من حاكم الشرع في حق المدعيين اذا العرف
يسمونه حكما ويقولون انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اذا علمت هذا فاعلم ان المراد بالحكم في التعريف اما
النسبة التامة الخبرية او النسبة الجزئية الاعم من الخبرية وعلى الاثنين ايضا نفس المسائل واما التصديق الذي هو
الاذعان بها او الخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير على اصطلاح الاصوليين
في الحكم او الاحكام الخمسة التكليفية او مطلق الاحكام الاعم من التكليفية والوضعية او الاحكام الا انه شرط من غير
قيد شيء من الشرعية والفرعية كسبيل الوجه الاخير نظرا الى ان المراد به ان كان هو الاول كما قال به بعض العلماء
فيفيد وكلا انه يلزم على ذلك ان يكون ذكر الاحكام لغوا اذ لا يستفاد منها على المفروض الا ما استفيد من لفظ العلم
ضرورة ان لفظه بناء على كون المراد منه التصديق لا يكون الا مع النسبة الخبرية فهذه النسبة لازمة له فذكرها
لغوا كما في غيره ثانيا يلزم على هذا ان لا يكون التعريف شاملا للنسب الانشائية مع ان العلم بها فقه لانها
الا مستفاد بالنسب الانشائية لما كان مستلزما للاستفادة بالنسبة الخبرية فلا يخرج عن التعريف من هذه الحيثية
لانا نقول جعل الانشائية وان كانت داخلة فيه من هذه الحيثية الا انها خارجة من الحيثية الانشائية
مع ان العلم بها من هذه الحيثية ايضا فقه ومن الظاهر اختلاف الحيثيتين وثالثا يلزم بناء على
ذلك خروج الموضوعات مطلقا عن التعريف مع ان الموضوعات الشرعية التي هي نفس العبادة كالصلوة
والصوم ونحوهما من المجعولات الشرعية التوقيفية لا تصح خروجها عنه فان بيانها لا يكون الا في الفقه
ولا يكون الا من شان الفقيه الحاصل اذا كانت الاحكام هي النسب الجزئية موضوعها انها خارجة وتكون
نفس العبادة ومعرفة ماهية العبادة وظيفة الفقيه فلا ينعكس الحد وقيل ان لا بد من تصور الماهيات
فلازم انه وظيفة الفقيه مع ان خروج تصورها يرد دخوله في الحد وبعد ما قلنا بان المراد من العلم هو
التصديق فهو غير داخل فيه في بدء الامر انهم لا ان يقال ان المراد من العلم في التعريف هو الاعم من التصور
والتصديق تغليبا يكون المراد من خروج الموضوعات خروج تصورها وان اريد التصديق يكون ماهيتها
هذه فلا نم خروجها مع انه لا جرم في خروجها لانها من جزئيات موضوع العلم فتصور موضوع العلم و
جزئياته من مبادي العلم وهي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره ويحصل غالبا بتصور الموضوع و
اجزائه وجزئياته فاصل العلم ولا منافاة بينه وخروجه عن التعريف ودخوله في طي مسائله وان كان الثاني كما

في اطلاقات الحكم

قال ايضا
٦٠

قال به ايضا بعض العلماء يرد عليه ايضا ما اورد على الاول والا فالثاني وان كان الثالث كما قال به ايضا بعض
العلماء يرد عليه ما اورد على الاول بناء على ما قيل من ان المراد بالمسائل هو النسب الجزئية اذ هي ايضا تعود الى ما
وان ما بنا على كون المراد بالمسائل المحمولات المنتسبة الى موضوعاتها كما قيل من ان الظاهر انها اخص من
النسب الجزئية لان الظاهر من المسائل هو المحمولات المنتسبة لا مطلق النسب فيكون النسب الجزئية اعم من
هذه الحيثية لكونها شاملة للمسائل المحمولة وغيرها فلا يرد الا ما اورد على الاول من لزوم اللغوية
القيد بالاحكام ولكن يرد بناء على ذلك خروج النسب الانشائية من التعريف لو قلنا بان الظاهر من المسائل هو النسب
الجزئية واما ان قلنا بانها اعم منها ومن النسب الانشائية فلا يرد هذا ايضا ويكون التعريف سالما من الايراد
ولكن الظاهر منها هو النسب الجزئية فالنقض بخروج النسب الانشائية في محله وان كان الرابع فيعتبر اجلا لان الفقه
ليس هو التصديق بالتصديقات الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية اذ المراد بالاحكام حينئذ اما تصديقات الشارع
او العباد فان كان الاول فمعناه ان تصديقنا بتصديقات الشارع ليس فقها بل الفقه هو التصديق بما صدق
به الشارع وثانيا ان الظاهر اما متعلق بالتصديق الثاني او الاول وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يستلزم
ان يكون تصديقات الشارع مستفادة وهو باطل واما على الثاني فلانه يستلزم ان يكون تصديق العباد بتصديقات
الشارع بالادلة المذكورة وهو باطل على ان تصديقات الشارع قديمة والاحكام حادثة فبينهما بون بعيد
وان كان الثاني ففساده ظاهر من الاول اذ الفقه معناه هو التصديق بتصديقات العباد عن ادلتها
اي العلم بعلمهم وهذا بديهي الفساد كما لا يخفى او بتفصيل ان لنا بالاحكام بناء على كونها بمعنى التصديقات
اما المرابطة او البسيطة وعلى الاول اما ان يكون المراد من التصديقات التي اريدت من الاحكام تصديقات
الشارع او تصديقات الفقيه والعباد وكلاهما باطلان بوجوه احدها ان الفقه ان كان هو العلم
بتصديقات الفقيه او العباد يلزم ان يكون الفقه هو التصديق بتصديقات الفقيه او العباد فيكون الفقه
هو العلم بعلم الفقيه او العباد وهو ليس بفقه على انه يلزم ايضا ان لا يكون الفقيه فقيها عند عدم الفقيه
بتصديقاته او بتصديقات العباد وما اللازم باطل كالملزوم وان يكون كل الناس فقيها انه كان المراد بها
تصديقات الشارع وما اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل مكلف عالم بان الشارع عالم بعلم من
لزوم المحذور وثانيها ان الفقه ليس هو العلم بالتصديقات بل هو علم بما صدقه الشارع وثالثها ان جعل
الاحكام عبارة عن التصديقات لا يناسب تقييدها بالشرعية سواء كان المراد منها تصديقات الشارع او
الفقيه اما على الاول فلان الشرعية اما المراد بها ما اخذ من الشارع او ما من شانه ان يؤخذ منه والاول غير
صحيح لان تصديقات الشارع ما اخذت منه بالاستعلام وعند خطابه المتعلق بافعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير الا ان المراد من الشرعية بناء على كون معناها ما اخذ منه هو الاخذ بالاستقلال
وبالاصالة لا بمعنى الاستعلام والتبعية والثاني ايضا غير صحيح لان لفظ الشرعية حقيقة في الاول ومجاز في
الثاني كما سيظهر ولا يجوز الاخذ بالمجاز في الحد وعدم قرينة مع ان تصديقات التي من شانها ان يؤخذ من
الشارع ليست تصديقات الشارع بل تصديقات الفقيه لانها ليست مأخوذة منه فلا يصح ان يقال الفقه هو العلم
اي التصديق بتصديقات التي من شانها ذلك اذ الفقه هو العلم بما اخذ من الشارع بالفعل الا ما كان من
شانه ذلك واما على الثاني فلما عرفت فساد الاول لا يبقى الاشكال في فساد الثاني في كلا ايضا فعليه لا يبقى

من الاخبار بالقول بان الفقه هو العلم بمتعلقات التصديقات الشرعية الفرعية يحصل الفقه بتلك المتعلقات ٨
وهو خلاف الاصل وثانيهما ان جعل الاحكام عبارة عن التصديقات ثم لا يستقيم مع القيد من ادلتها التفصيلية
مع ذلك اما بناء على كون المراد من الاحكام تصديقات الشارع فلانه لا يخلو اما ان تكون من ادلتها متعلقة
بالعلم او بالاحكام بمعنى التصديقات المذكورة وكلاهما باطلان اما الاول فلان العلم بتصديقات الشارع
لا يكون حاصلا من الادلة المعهودة بالضرورة فانه حاصل من البداهة او الضرورة واما الثاني فلانه من المعلوم
ان تصديقات الشارع ليست حاصلة من تلك الادلة على ان تصديقات الشارع قديمة والادلة حادثة فمنعها
بدون تعيين هذا على القول بكون الشارع هو الله تعالى ظاهر لان علمه قديم ولا سببه واما على القول الاخر فلان علمه
اما بالالهام او بالوحي لا من تلك الادلة واما بناء على كون المراد منها تصديقاتنا التفقهية فعلى فرض كون ذلك متعلقا
بالاحكام وان كان صحيحا الا انه خلاف الظاهر من التعريف واما على فرض تعلقه بالعلم ففساده ظاهر لان علمه بعلمه الوجداني
لا بالادلة وعلى الثاني اى بناء على كونها النسب التامة فلان يكون المراد من العلم هو العلم الفعلي او الملكي ان كان الاول
فيرد عليه انه يلزم ح ان يكون العلم حصوليا بالنسبة الى التصديقات مع انه حاصل عن الادلة التفصيلية و… وان كان الثاني
فيرد عليه انه يلزم ح ان يكون الملكة مستفيدة عن التصديقات والحال ان الامر بالعكس فان كان الخامس … عليه اصطلاح
علماء الاصول من خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين … ذكرهم عليه اولا انه ليس التصديق بخطاب الله معنى يصدق عليه الفقه
بل الفقه هو العلم بالحكم المستفاد من خطاب الله لا العلم بخطاب الله تعالى وثانيا انه يلزم … قيدى الشرعية والفرعية
ح لان الظاهر من خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعلقه بها تعلقا جزئيا وهو المسمى بالحكم الشرعي الفرعي والقول بان
القيدين توضيحيين على خلاف الاصل في التقييد لا يقال لا نسلم كون القيدين مستدركين لان المراد بالحكم هو خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين والفعل اعم من فعل النفس والجوارح فكان شاملا للاصول الاعتقادية فقيد الفرعية
محتاج اليه لخروج الاحكام الاعتقادية لانا نقول الظاهر من الافعال افعال الجوارح وثالثا ان الظاهر من
خطاب الله تعالى هو خطاب الصادر منه تعالى وعلى هذا يلزم ان يكون الفقه مختصا بالعلم بما صدر من الشرع ويخرج
عن الفقه ما يستقل به العقل … لم يؤخذ من لسان الشرع مع ان العلم بذلك ايضا فقه والعالم به فقيه كما
يشهد بذلك ذكرهم العقل من ادلة الفقه ورابعا يلزم على ذلك خروج العلم بالاحكام الوضعية عن الفقه بقيد
الاقتضاء والتخيير … اما بناء على مذهب من التزم بخروجها عن الفقه ففساده ابين … ملتزم
ولا يقول بخروجها منا لحكمهم بان الاحكام الوضعية ايضا داخلة فيه في الاصطلاح لعدم صحة سلب الحكم من الخطابات
الدالة على الاحكام الوضعية في اصطلاحهم بالضرورة كقوله الدلوك سبب لوجوب الظهرين والغصب للضمان
الى غير ذلك واما بناء على مذهب من قال بكون العلم بها فقها فيكون التعريف المذكور فاسدا من جهة عدم الانعكاس
والقول بان الاحكام الوضعية لا تنفك عن الاحكام التكليفية فالتعريف يشملها باعتبار الاستلزام ضعيف
بان الظاهر ان الملازمة … الوضعية … عن الحكم التكليفي كالضمان للصبي والمجنون …
… الحكم التكليفي … وخامسا ان التعريف بناء على كون المراد بالخطاب هو الكلام
اللفظي كما عليه الامامية دون النفسي كما عليه الاشاعرة لا يشمل الاحكام التي يحتاج اليها بالوحي والالهام من غير لفظ
ويلزم مع وجود ذلك نظرا الى … حكم كل الاشياء اليهم بواسطة اللفظ وهو القران بشهادة قوله تعالى ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين … استفادتها من الكتاب … من باب التأويل والبطون …

خارجة

خارجة عن الدلالة اللفظية من الوضعية والعرفية وسادسها ان خطاب الله نفس الادلة فيلزم اتحاد
الدليل والمدلول وبعبارة اخرى … من جملة الادلة الاحكام الكتاب وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحادهما كما لا
يخفى وبعبارة ثالثة ان المراد بالمدلول الاحكام على الفرض هو خطاب الله والمراد بخطاب الله هو كلام
الموجود المراد بالدليل الذي يستنبط منه الحكم قد يكون ايضا خطاب الله كما اذا كان الكتاب دليلا لانه ايضا
خطاب الله … فثبت الاتحاد ولكن هذا الايراد انما يرد على الامامية ومن يحذو حذوهم ويقول بان الله
يجعل كلام الله تعالى لفظيا مركبا من الحروف والاصوات المتقطعة المفهمة المقصودة واما الاشاعرة فيجعلون
كلام الله تعالى نفسيا قديما قائما بذاته تعالى الى ان يعبر عنه باللفظ يمكن لهم الذب عن هذا الايراد بجعل الحكم على الخطاب
النفسي والدليل على اللفظي كما صرح به بعض العلماء … واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم عبارة عن
الكلام النفسي والدليل هو اللفظي انتهى وفيه اولا ان الكلام النفسي في نفسه فاسد كما سيجيئ تحقيق ذلك بتفصيل
في بحث الكتاب انشاء الله تعالى وثانيا ما صرح به الفاضل العميدي من ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا
انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح وعند التدبر ان ارادة الدليل ينحصر في مصطلحهم … الدليل
… فلا يكون انيا كاشفا … اصطلاحهم … ان الدليل في مصطلحهم … مصطلح كل العلماء
اعم منهما لوجوه احدها التبادر فان المتبادر من الدليل في اصطلاح كل العلماء هو المستند والحجة انيا
كان او لميا وثانيها عدم صحة السلب عن الدليل الان وثالثها تقسيمهم الدليل اليهما ورابعها … لم
فان الظاهر من اكثر التعاريف … انما هو المعنى المشترك بينهما وهو المستند فان قلت الدليل في اصطلاح
الاصوليين على ما عرفوه هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي فاذا كان الكتاب مثلا هو المبين
للكلام النفسي والمظهر له اولا من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فاين المطلوب الجزئي الذي
يحصل النظر في الكتاب بتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب بالدليل قلت
… الكلام النفسي … الاشاعرة يكون الدعوى سبق على الدليل لان الكلام النفسي عندهم معلوم
بالاجمال و… تفصيل … الى التفصيل … ان يجاب الاشاعرة عن هذا بعضهم … مشترك
كون الكتاب دليلا على الحكم … وخامسها ان علة الاستعمال فان
معناها … استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما … يستعمل … اللفظ …
وضع الجامع … المشترك بينهما … الدليل … الجامع وهو المستند …
من الاستعمال … وسادسها ان الدليل لو كان حقيقة في اللمي فقط …
وثانيا فلانه ليس … الدليل … موضوعا للاعم منهما ولكن … كاشفا …
خارجا … الاطلاع على الكلام النفسي … الدليل حقيقة … مثبتا …
او انيا لا يكون حقيقة … المثبت سواء كان … كاشفا او … الكاشف والمثبت وهو المستند …
عليه انه يلزم ح ان لا يكون شيء من الادلة … دليلا لان كلها كواشف عن الحكم … الكتاب والسنة
مثبتا للحكم … العقل والاجماع كاشفان عن المدعى … مثبتين للدعوى … في بعض
المواضع من كون الاجماع في الاحكام كالتبادر في الالفاظ في الكشف … بعض الادلة كاشفا دليل
على ضعف القول بكون الكاشف خارجا عن الدليل في الاصطلاح … الحق ان الدليل هو الكاشف …

مما يحصل به العلم بالحكم بل الاحكام بالضرورة ثابتة فلو اتفق فلا ثبت بالدليل حتى يكون الدليل كاشفا عن الثبت
نعم الاحكام الظاهرية تثبت بالدليل لكن بالاشارة والذي يحقق الجمع هو دفع ما اورد على القائلين بالكلام
اللفظي من لزوم اتحاد الدليل والمدلول فيما كان الحكم ماخوذا من الكتاب بان الحكم عند علماء الاصول منقول
عن المعنى اللغوي وهو التصديق الى ما يستفاد من الخطاب وهو مدلول الالفاظ اذا كانت بنحو الاقتضاء
او التخيير او الوضع على قول ويدل على ذلك وجوه الاول التبادر فان المتبادر من الحكم هو الوجوب و
الحرمة ونحوهما لا الالفاظ الدالة عليها الثاني صحة سلب الحكم عن اللفظ الدال من حيث هو لفظ فلا يقال
ان لفظة افعل حكم الثالث تقسيم الحكم الى الاقتضاء والتخيير المنقل الى الاحكام الخمسة بعد تعريفهم الحكم و
من البين ان المقسم ما هو المدلول لا الالفاظ الدالة الرابع انه الاقرب الى المنقول منه اللغوي اعني التصديق فانما
هو المدلول لا الدال على اللفظ كما لا يخفى ومع هذا فان الفقه هو العلم بتلك الاحكام المذكورة المستنبطة من الالفاظ
وهذا عين المغايرة فاين الاتحاد فالاشاعرة والامامية حينئذ سيان في اندفاع الايراد عنهما من هذه الجهة وان كانا
قائلين بتقدم تلك الاحكام والامامية قالوا بحدوثها واختار الفاضل مع الالفاظ والظاهر انه ما اختلط الامر على
المورد على الامامية بهذا الايراد وهو انه ادعاء انهم قالوا بكون كلام الله تعالى لفظيا وعرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام
ويكون الحكم خطاب الله والخطاب لغة هو الكلام الموجه والكلام عندهم لفظي فالفقه هو الكلام اللفظي المستنبط
من الدليل اللفظي وهو الكتاب فيثبت الاتحاد وقد عرفت بالوجوه المذكورة ان الحكم في اصطلاحهم موضوع لمدلول
الالفاظ الدالة لا نفس الالفاظ فالخطاب بالذي عرفوا الحكم به يكون عندهم منقولا عن معناه اللغوي وهو توجيه
الكلام نحو الغير الى الامر الذي هو الاحكام الشرعية المستفادة من الالفاظ ويشهد بذلك ايضا اخذهم المتعلق
بافعال المكلفين في تعريف الحكم ضرورة ان المتعلق بافعالهم والعارض لها بلا واسطة انما هو الوجوب و
الحرمة ونحوهما سواء كانت الاجلاء من العلماء كيف غفلوا عن هذا الايراد البين الورود وكلما يلتفتون اليه
بنظرهم جميع ما ذكرنا اندفع الايراد عن الامامية وكل من قال بالكلام اللفظي منهم والاشاعرة سواء فاذا فات ذلك
منهم نتمهد بقي لفظ الخطاب على معناه اللغوي اي الكلام اللفظي الموجه نحو الغير لما يندفع الايراد عنهم بلزوم الاتحاد
ح وقد تفطن الفاضل المحرر عن هذا الايراد بناء على ابقاء الخطاب على معناه اللغوي ايضا بجعل الاحكام عبارة
عما علم ثبوته من الدين بديهية بالاجمال والاخرى عبارة عن الخطابات المفصلة ثم قال فانا نعلم اولا بالبديهة ان لكل
المنزوك الربوي ونحوهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوى
ونحو ذلك انتهى وحيث ان المراد بهذا الامر الاجمالي الثابت بالبداهة ان كان هو الخطاب اللفظي المعلوم بالاجمال كما هو
الظاهر من كلامه فحينئذ يتصدى لدفع الايراد على طريقة الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي من ملاحظة ما اورد
عليهم من لزوم كون الدليل كاشفا مثبتا ويرد عليه ان ذلك يمنع الاتحاد اذ الاجمال انما هو في ظاهر النظر لا في
الواقع فان الخطابات في الواقع وعند الشارع معلومة بالتفصيل نعم العلم بها اجمالا انما حصل بالضرورة والبداهة
وتفصيلا انما يحصل بالفحص والتتبع واما بالنسبة الى تلك الخطابات فلا مغايرة بين المدركين بضم الراء وضم الميم
بل التغاير بين المدركين بفتح الميم والراء فان مدرك الاجمال البداهة والضرورة ومدرك التفصيل نفس التتبع
لا ما يستفاد من الخطابات المفصلة والحاصل ان الخطاب الاجمالي بحسب الواقع هو الخطابات في الواقع مفصلة
والاجمال انما هو في الظاهر وفي انظارنا حيث لا نعلم ان الخطاب الحاصل من الله تعالى في الشريعة مثلا هل تعلق بلفظ

الدال

الدال على الاستحباب والوجوب فالعلم بالخطاب الاجمالي في الواقع وبنفس الامر يحصل من الضرورة والتفصيل
من التتبع والوصول اليه فالمفروض ان ما يحصل بالتتبع من الخطاب التفصيلي هو عين ما كان حاصلا
بالاجمال اذ الخطاب الاجمالي في الواقع عين التفصيلي فلا تغاير ح بين الدليل والمدلول فلا يمكن دفع الايراد
اي لزوم الاتحاد بنحو ما ذكرناه من ان مرادهم من الحكم هو مدلول الالفاظ اللفظية نظيرها استراح به
الاشاعرة عن ورود الايراد عليهم الا ان الفرق بين جوابنا من جانب الامامية وجواب الاشاعرة هو
انهم قالوا بالكلام النفسي القديم ونحن نقول بان الحكم هو مدلول الادلة اللفظية الحادثة مع اللفظ فالفقه
هو العلم بالحكم المستنبط عن الادلة والحكم ان عبرت به بمدلول اللفظ فالدليل عليه هو اللفظ فان عبرت
به بالمطلوب الجزئي المطابق لما هو مدلول اللفظ فيكون اللفظ المعبر عنه كاشفا ودليلا عليه اذ يستدل
به على اثباته فان قلت يرد عليك ما اورد على الاشاعرة من لزوم كون الدليل كاشفا عن الحكم مع ان الدليل
في الاصطلاح ما كان مثبتا له قلت هذا ضعيف يظهر وجه بما اجبنا عن الاشاعرة بعينه كما لا يخفى وان
كان هو ما اخترناه من الحكم المستفاد من الخطاب اللفظي ومدلول الالفاظ المفهومة بها فيرد عليه رد
ما اورده على الاشاعرة من لزوم كون الدليل ح كاشفا فانهم ايضا يقولون بان الحكم هو مدلول اللفظ لا
انهم قالوا بقدمه والامامية قالوا بحدوثه وثمرة الخلاف مع اللفظ وحدوثه القدم لا يوجب كون الدليل كاشفا
ان مجرد الحدوث لا يوجب كونه مثبتا علما وضرورة من العلم الاجمالي بالحكم فتم وان كان هو ما اعرض من الحب
الجزئية او الجزئية او نفس المسائل او نحو ذلك من الامور المحتملة هنا بالمطلوب الجزئي فيرد عليه انه خارج
عن محل الكلام لانه يتصدى لدفع لزوم الاتحاد بناء على كون الحكم بمعنى الخطاب دون المذكورات كما لا يخفى
فالحق في دفع الايراد على الامامية القائلين بالكلام اللفظي هو ما ذكرناه وان كان السادس اي الاحكام الخمسة
التكليفية فقط فانه يلزم اسقاط الادلة الشرعية والعرفية معا فالى لزوم خروج الاحكام الوضعية عن
الفقه وهو فاسد وان كان السابع اي مطلق الاحكام وضعية كانت او تكليفية يلزم اسقاط الادلة العقلية
ايضا كالسادس وان كان الثامن فمع فرض كون العلم بالاحكام الوضعية خارجا عن الفقه جعل التعريف
الاحد بالحكم على هذا الاحتمال الثامن فلا يلزم اسقاط الادلة الشرعية والعرفية ايضا فان اللازم لا ينافي
الفقه مشترط وما يحظر من كون العلم بها داخلا فيه للتعريف ح ايضا جامع لها وتقييد الحكم بالعقلية
عن مسائل ايضا الخروج الاحكام العرفية عن الحدود ح بتقييد الشرعي فهذا الاحتمال اولى من باقي الاحتمالات
لقلة المحذور الوارد عليه بخلاف المحذور الوارد على الباقي فتم ولان الحكم في مصطلحهم هو النسبة الحكمية
من جانب الشارع وهي للقدر المشترك بين التكليفية والوضعية وهذا الاستعمال منهم في القدر المشترك
وان كان مجازا الا انه عندهم اوجه من باقي الاحتمالات فيحمل لفظ الاحكام عليه فحينئذ فتم انه على حمل
التقييد بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال فقبل لما اريد بالعلم التصديق بقرينة عن
ادلتها التفصيلية بطل العلم بالذوات مطلقا ولا العلم بالافعال والصفات ان اريد مقصودهما
من حيث التحرج بالاحكام وان اريد النسبة التي بها الموضوع بها او محمولها تماما فالحكم لا يخرج ودعوى ان الحكم
الاول ولكن لما كان مع قطع النظر عن القرينة محتملا للتصور ايضا فانما يتعين بالقرينة والقرينة
انما قولنا عن ادلتها او بالاحكام حيث ان المتبادر من العلم المضاف الى الادلة مخصوص بالتصديق فلا يخرج

بيان المراد بالشرعية

يقول المتشرع قبل التقييد بالاحكام وقيد تطرقنا الشرعية فالمراد بها على ما يرجع به امر من شأنه ان يؤخذ من ١٠
الشارع وان استقل باثباته بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من
شأنها ان يؤخذ منه لبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان توضيح الكلام في المقام
وكشف الحجاب عن المرام يقتضي الاشارة الى ما يحتمل كونه مرادا من الشرعية في الحد اعلم ان المراد بها اما ان يكون
ما اخذ من الشارع بلسان الشرع او علم صدوره بلسانه يعني من جانبه واما ان يكون ما اخذ من الشارع
ولو بلسان العقل بمعنى ان العقل حكم به كما لم يبلغ صدوره في ذلك الحكم الخاص الينا بلسان الشرع لكن بقاعدة
كلما حكم به العقل حكم به الشرع حصل لنا العلم بان الحكم المفروض يكون حكما شرعيا صادرا منه وان لم يبلغ الينا
بلسان الشرع بخصوصه واما ان يكون ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع واخذ ايضا بلسان الشرع واما
ان يكون ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع واخذ ايضا اما بلسان الشرع او بلسان العقل واما ان يكون
ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع سواء اخذ منه ام لم يؤخذ والنسبة بين الاحتمالات عموم وخصوص
مطلق الا بين الاول والرابع فان لكل منها جهة اعمية اما جهة اعمية الاول فهي انه اعم من ان يكون ما اخذ
من الشارع شأنه ذلك ام لا واما جهة اعمية الرابع فهي انه اعم من ان يكون بلسان العقل او بلسان الشرع
وكذا بين الاول والخامس مادة الاجتماع وجوب الصلوة مثلا ومادة الافتراق من جانب الاول كالقصص المذكورة
في القرآن مع وضوح ان القصص ليس من شأن الشارع بيانها من حيث انه شارع ومادة الافتراق من جانب الخامس
كالعلم بالساعة لانه من شأن الشارع ولكنه لم يؤخذ منه فتدبر وكذا بين الثاني والخامس واول الاحتمالات كما بينها
لا يستقيم بناء على كون معنى الحكم هو ما اخترناه من القياس وكذا الثالث لان التعريف على هذا لا ينعكس بخروج العلم
بالحكم الذي اخذ بلسان العقل وهو داخل في المعرف بناء على كون معنى الحكم هو ما اخترناه وكذا لا يستقيم الاول و
الثاني بناء على كون معنى الحكم هو النسبة الجزئية لاستلزامه لعدم انعكاس التعريف كما مر ولعدم اطراده ايضا
لان العلم بان السيئات حابطة او بالعكس وكذا العلم بان الاعمال تتجسم ام لا ونحو ذلك من المسائل الكلامية كان
يصدق عليه انه العلم بالنسبة الجزئية فكان لفظ العلم شاملا له فلا يكون داخلا في المعرف ولا يخرج بقيد الشرعية
والفرعية ايضا لانه يكون ماخوذا من الشارع وكان مما يتعلق بالعمل ولا يخرج ايضا بالادلة لان العلم بمثل
هاتين المسئلتين من الادلة التفصيلية والذب عن عدم الاطراد بانه خارج عن التعريف بقيد الفرعية
لان الفرعية معناها ما يتعلق بالعمل الذي كان المكلف مشغولا به ويكون له ان يشتغل به ويكون مكلفا به ومعنى
حبط الاعمال وتجسمها ليس الا بالنسبة الى الاعمال الماضية التي كان المكلف مكلفا بها قبل ضعيف لان الصحة
والفساد ايضا مما يتعلق بالعمل الذي وقع قبل والعلم بها فقه وكذا العلم على كل معاني الاحكام وكذا
لا يستقيم الخامس ايضا لعدم اطراد الحد بدخول العلم بالساعة في تعريف علم الفقه لان من شأن الشارع
بيانها وان لم يؤخذ منه لكنها من الامور الخفية التي لا يطلع عليها غير الشارع وبيانها من شأنه مع ان العلم
بها ليس بفقه ولا يصح جعله فقها قطعا فتعين ان يكون المراد من الشرعية الاحتمال الرابع لا مرجح به لا يقال
ان المراد بالشرعية في التعريف انما هو الاحتمال الاول والثالث لا غيرهما فان لفظ الشرعي حقيقة فيما اخذ من
الشرع وصدر منه بلسانه لانهما من شأنه ان يؤخذ منه ولو لم يؤخذ منه الا بلسان العقل وبعد اطلاق ذلك معناه
الحقيقي فلا بد من استعمال لفظ الشرعية الاول دون الثاني كوجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحوها من الاحكام

اي ما اخذ من الشارع بلسانه — ام يستقل به العقل

الصادرة

الصادرة منه الواصلة الينا بلسانه على ان المتبادر من لفظ الشرعي ايضا هو الماخوذ من الشارع بلسان
الشرع لا الماخوذ منه بلسان العقل كما ان المتبادر من كل منسوب الى شيء هو ذلك لانصراف اللفظ الى الكامل
نعم يتبادر اذا كان بالعقل بجعله ادبا لا اذا كان له ملكة ذلك فنقول مضافا الى عدم صحة سلبه عن الاول
وصحة سلبه عن العقل فيقال المسئلات العقلية المحضة ليست شرعية بل في المحاورات يجعلونها قبالا
الشرعي على ان صحة التقسيم ايضا دليل على ذلك فانهم صرحوا بانهم قالوا الحكم اما عقلي او شرعي فالشرعي لو
كان موضوعا لما يعم الواصل الينا بلسان الشرع والعقل لما صح منهم التقسيم والمقابلة اذ جزء الشيء
وقسمه لا يصح جعله قسيما له فالشرعي حقيقة فيما صدر لا في الاعم منه فنقول بقي الاشكال فانه حقيقة
في خصوص الاحكام التكليفية الماخوذة منه بلسانه او هي والوضعية ايضا المعتمد الثاني لان الوضعيات
الماخوذة منه ايضا حكم شرعي كقوله الكلب نجس والغنم طاهر واما الوضعيات العقلية كالاجزاء الحاصل من
تاملة حكم العقل على ان الاتيان بالمامور به على وجهه موجب للاجزاء فليس حقيقة بحكم شرعي فما قاله بعض
من ان الوضعيات ليست شرعية ان اراد الوضعي العقلي فهو حق وان اراد ذلك وما اخذ من الشارع فقد علمت
ضعفه ثم الاشكال فانه حقيقة في الحكم الماخوذ بلسان الشارع او هو اعم منه ومن الموضوعات الشرعية
والعرفية كالصلوة والحج والجهاد ونحو ذلك الاظهر الثاني وبالجملة لفظ الشرعي حقيقة فيما اخذ من الشارع
بلسانه سواء كان الحكم تكليفيا او وضعيا وسواء كان موضوعا مخترعا من الشارع كالصلوة ونحوها
ام لا كالجهاد ونحوه ومجاز على ما كان من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان لم يؤخذ منه بلسانه مجازا لا يصار
اليه الا مع قيام القرينة والدليل عليه لانا نقول سلمنا كون لفظ الشرعي حقيقة فيما ذكرتم ولكن المراد
منه في الحد انما هو ما يرجع بيانه الى الشارع مجازا بوجود القرينة على ارادتهم منه الشرعية ذلك وهي ورود
اشهرها اطباقهم على ذكر قيد الادلة في التعريف ومن الادلة عندنا الاجماع على ما بين منهم العقل على
لو حصل بواسطته العلم بالحكم فانه بتق الكل على ان العقل لو كان دليلا لكان العلم الحاصل به بالحكم فقها و
العالم به فقيها ونزاع الاشاعرة والاخباريين مع المجتهدين انما هو في الصغرى من دليلية العقل لا في الكبرى
من كونه فقها بعد تسليم كونه دليلا وبالجملة اطباق الفريقين على ذكر قيد الادلة ومنها عند المجتهدين من
الامامية العقل يكشف عن ان العلم الحاصل بواسطة العقل بالحكم فقه فيثبت بها ان المتبادر من الفقه
هو العلم باحكام الشارع سواء كان سبب العلم لسان الشرع او لسان العقل ومن الثاني ما علم تحقق سبب الفقه من
الذي حصل له العلم بالاحكام بلسان العقل فقط فان قلت انا اخذ قيد الشرعية على هذا المعنى كما في المعاني المحتملة
المتقدم ذكرها من عدم اطراد التعريف للمتمين دخول نحو مسئلة حبط الاعمال وتجسمها واحوال الحشر ونحوها
من الامور الخفية التي لا يطلع عليها غير الشارع ويكون بيانها من شأن الشارع مع ان العلم بامثال تلك المسائل
لا يسمى بالفقه قلت هذا الايراد يدفعه ملاحظة قيد الشرعية فان المتبادر منه هو الاحكام الصادرة من
الشارع من حيث كونه شارعا وبيانه لمثل هذه المسائل المذكورة ليس من هذه الحيثية ومن جهة كونه شارعا
اذ الشارع هو جاعل الشرع والطريقة الخاصة من الاحكام الاصولية كوجوب الاعتقاد بكون الميزان والصراط
والحساب ونحوها حقا او الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة والحج ونحوها واما بياناته للناس موجود ونحو
ذلك فانما هو من شأن الحكيم العالم لانه العالم بالخفايا لا لاجل كونه شارعا مبينا للاحكام وجاعلا لها من

لفظ الشرعي الاول

11

الاعتقادات والعمليات وبهذا الجواب ظهر دفع ما اوردناه سابقا من عدم الاطراد بنحو المبسوط والتجسم على
بعض الاحتمالات كما لا يخفى فظهر ان المراد بالشرعي هو الامر الكلي الذي من شانه ورود البيان من الشارع بنحو المجاز المارّ
من انه حقيقة في الاحتمال الاول والثالث ثم ان كون قيد الشرعية احترازيا او توضيحيا يظهر بملاحظة
المذاهب في لفظ الاحكام فمن قال بانه عبارة عن الاحكام الشرعية يكون القيد عنده توضيحيا ومن قال بانه
عبارة عن النسب الجزئية او الجزئية او المسائل يكون القيد عنده احترازيا مخرجا للاحكام النحوية والمنطقية
والعقلية المحضة مثل الحكم بان الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين والنقيضين لا يجتمعان وغيرها
من الاحكام التي ليس من شان الشارع بيانها ومن قال بانه عبارة عن الاحكام التكليفية والوضعية الاعم من العرفية
والشرعية كما هو الاظهر فيكون القيد احترازا عن الاحكام العرفية واما الفرعية فالمراد بها يحتمل ان يكون هو الحكم
العارض للفعل الظاهري للمكلف عروضا حقيقيا كما هو الظاهر من بعض عباراتهم حيث قال بعضهم ان الفرعي عبارة
عما يتعلق بفعل المكلف بلا واسطة ومنهم ان الفرعي هو ما يتعلق بكيفية العمل وما ادعينا من ان هذا الاحتمال هو الظاهر
من بعض العبارات انما ذلك لاجل كون الفعل والعمل ظاهرين في الفعل والعمل الظاهريين كوجوب الصلوة والحج
ونحوهما ومرادنا بالعروض الحقيقي هو عروض الحمل بلا واسطة كالوجوب العارض للصلوة حيث يصح ان يقال الصلوة
واجبة ويحتمل ان يكون هو العارض لمطلق فعل المكلف اعم من فعل الظاهري وهو الجوارح كالقيام كوجوب
الصلوة ونحوها والباطني وهو الجوانح كوجوب النية ونحوها لكن العروض كان حقيقيا كما مر في المثالين
ويحتمل ان يكون هو الحكم العارض للفعل الظاهري للمكلف سواء كان العروض حقيقيا او بواسطة او بوسائط
كالنجاسة الحيض الموجبة لعدم جواز الصلوة معها ونجاسة الكلب الموجبة لوجوب الاجتناب على المكلف وغير
ذلك من الاحكام الوضعية المستلزمة للاحكام الخمسة التكليفية ويحتمل ان يكون هو الحكم العارض لفعل المكلف
سواء كان العروض حقيقيا او مع الواسطة وسواء كان الفعل ظاهريا او باطنيا اي سواء كان الفعل فعل
الجوارح او فعل الجوانح فيدخل على هذا الاحتمال جميع الاحكام من التكليفية والوضعية تحت الفرعي نظرا
الى ان الحكم الشرعي له اقسام لانه اما ان يعرض الفعل الظاهري للمكلف بلا واسطة كوجوب الصلوة او الفعل
الباطني كذلك كوجوب النية او لا كذلك كالمطهرية والحدثية او لحال الزمان كالمانعية العارضة لعدم جواز
الدخول في الصلوة له في حال الجنابة بسبب الجنابة او لعين من الاعيان الخارجية كنجاسة الكلب او لحال الزمن
او لعين من الاعيان الخارجية كالسببية لوجوب الصلوة العارضة للدلوك العارض لعين الشمس
او لفعل من افعال العباد كسببية الاتلاف للضمان ولو كان المتلف غير بالغ ويحتمل ان يكون هو الاحكام
الخمسة التكليفية لا غيرها ويحتمل ان يكون هو ما يصح فيه التقليد لا سبيل الى شيء من الاحتمالات لورود
النقض على جميعها طردا او عكسا او هما معا اذ لو كان المراد هو الاحتمال الاول فيكون التعريف غير
منعكس لانه ليس له الا القسم الاول من الاقسام المذكورة للحكم الشرعي فيخرج الاقسام الستة الاخر
عن كونها فرعية اما مثل النية فلتقييد الفعل بالظاهري واما غيرها فلتقييد العروض بالحقيقي حيث انه
يعرض لفعل المكلف ايضا لكن بالواسطة ومع الواسطة كنجاسة الكلب الى وجوب الاجتناب عنه
على المكلف وبالجملة يخرج على الاول المذكورات غير الاول منها من الفرعي مع انها احكام وضعية فرعية
بالاتفاق وبعدم صحة السلب واما لو كان المراد هو الاحتمال الثاني فلانه لا يكون التعريف منعكسا لما عرفت

في تعريف الفرعية

من ان الاحكام

١٢

من ان الاحكام الشرعية على اقسام سبعة كلها فرعية وهذا التعريف لا يشمل غير الاول منها لخروج الاحكام
الوضعية كلها كالطهارة والنجاسة وغيرهما مما اتفقوا على فرعيته بتقييد العروض بالحقيقي وثانيا لكونه غير
مطرد لدخول الاصول الاعتقادية كوجوب الاعتقاد بعصمة الانبياء والائمة والمعاد الاصول الوضعية
العارضة للفعل الباطني للمكلف كوجوب العمل بالكتاب اي وجوب الاعتقاد بكونه دليلا وايضا يدخل الاحكام
الوضعية الغير الفرعية كحجية الكتاب العارضة لوجوب العمل به العارض للفعل القلبي وهو الاعتقاد به و
احكام التقليد مع انها ليست بفرعية واما لو كان المراد هو الاحتمال الثالث فالتعريف ايضا غير مطرد لدخول
الاحكام الاصولية المتعلقة بالافعال الظاهرية تعلقا بلا واسطة كوجوب العمل بالكتاب والاحكام الاصولية
الوضعية الغير الفرعية المتعلقة بالافعال الظاهرية تعلقا بالواسطة كحجية الكتاب ونحوها من المسائل
الاصولية فانها وان كانت عارضة للكتاب لكنها متعلقة بالاعمال الظاهرية بوسائط على انه يمكن ان
يقال بان التعريف غير منعكس ايضا لخروج النية بان وجوبها نفسي مستقل ليس مرتبطا بالصلوة
واما لو كان المراد هو الاحتمال الرابع فالتعريف ح ايضا لا يكون مطردا لدخول بعض مسائل الاصولية
من الوضعية كحجية الكتاب والتكليفية كوجوب العمل بالكتاب وبالجملة الاحتمال غير مطرد والاخيرين غير
منعكس والمختلفين غير مطرد وغير منعكس معا فالحق ما قيل من ان المراد بالفرعية في التعريف هو
الاحتمال الاول ولا يرد عليه النقض طردا ولا عكسا لان مسائل العلم هي ما يعنى ويدون لها العلم وكان المقصود
الاصلي من تدوينه بيان تلك المسائل والمسائل التي دون علم الفقه لها انما هي الاحكام الخمسة التكليفية
وذكر غيرها من الاحكام الوضعية وغيرها في ذلك العلم كما ترى ليس مقصودا بالاصالة بل بيان بعضها من
باب المبادي والمقدمة او من باب التبعية فيكون المراد بالاحكام في التعريف هو الخمسة التكليفية لا بشرط
كونها فرعية ولا بشرط ان لا يكون غيرها الا التكليفية والوضعية كذلك قلت ان الحكم حقيقة فيما اخذ من الشرع
وضعيا كان او تكليفيا سواء كان الموضوع من مخترعات الشارع ام لا وان الاحكام الوضعية من الاحكام الفرعية كما ترى انه
يصح ان يقال الطهارة والنجاسة والحدثية من الاحكام الشرعية وليست من المسائل الفقهية ولا يلزم على الفقيه
تفسيرها واما لو كان المراد هو الاحتمال الخامس فقد ظهر لك على ما فرعنا عليه لا تنافي من كون نجاسة الكلب ونحوها
من الاحكام الوضعية المرتبطة بفعل المكلف حكما فرعيا مثل ذلك موجب لدخول مثل الاحكام الاصولية
كوجوب العمل بالكتاب انه يصح سلب الفرعي عنها بان يقال انه ليس بفرعي واما لو كان المراد هو الاحتمال السادس
فيرد الى انه غير المتبادر مستلزم للدور لان الفرعي مدار المذاهب ولم يقل به احد حتى المحقق الطوسي
مع قوله بجواز التقليد في المسائل الكلامية التي لا يلزم من التقليد فيها الدور ولا يقول بالفرعية
على انه لو كان المراد به هذا الاحتمال للوجد فيما يصح فيه التقليد بان عدم صحة السلب اي يعد
كان سواء قال احد يكون تلك المسائل مما يصح فيها التقليد ولا وهذا الظاهر في مذهب المحقق الطوسي
الى جواز التقليد فيما ذكر لا يجب عليه صحة السلب عن تلك المسائل التي قال بصحة التقليد فيها الا انه
ان كان موجودا فهو موجود فيما يكون لفظ الفرعي بمعنى ما بازائه ولا يختلف باختلاف المذاهب في حقه
المسائل فالحق ان ما يظهر من تتبع كلمات القوم والمتتبع فيها ان مرادهم من لفظ الفرعي بحكم التبادر
وعدم صحة السلب هو ما يعرض للفعل الظاهري للمكلف مطلقا سواء كان العروض بلا واسطة او معها

في تحقيق معنى لفظ الفرعي

بشرط عدم كونه مبنا الحكم اصلا ودليلا عليه فبالتعميم العروض يدخل جميع الوضعيات الفرعية كحجية
الكتب ونحوها والاصولية العملية ايضا كحجية الكتاب والسنة ولكن الاخير يخرج بقيد عدم كونه مبنا الحكم
اصلا واما مثل وجوب المقدمة على القول بوجوبها النفسي فداخل ايضا بالتعميم في العروض فان الوجوب
العارض لها عارض للصلوة ايضا لان العارض للحال عارض في المحل واما وجوب الايمان وجوبا
نفسيا فليس له تعلق بالعمل اصلا كما لا يخفى واما اشتراط صحة العمل به وكونه واجبا شرطيا لصحة العمل فداخل
في الفرعي وتعريف الفرعي شامل له فظهر من هنا عدم صحة قول من قال ان مسائل الاصولية تخرج عن
الفقه بقيد الفرعية لانها لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كانت لها تعلق بعيد فان خروج تلك المسائل
عنه انما هو لكونها مبنا الحكم لا لانها لا يتعلق بالعمل بلا واسطة كما توهم والا لزم عليه النقض طردا او
عكسا كما مر ثم ان الفرعي هل يكون المراد به مطلق الحكم واقعيا كان او ظاهريا او يختص بالاحكام الواقعية
الظاهر هو العموم منه سلب الفرعي عن الحكم الظاهري كالنجاسات المستصحبة والوجوب كذلك الى غير ذلك من الامثلة
للاحكام الظاهرية ثم ان المراد به هل هو الاحكام الجزئية الخاصة كوجوب الصلوة والوفاء بعقد النكاح وابقاء حكم
اليقين بوجوده او يعمها كان عليه في السابق ونحو ذلك من الاحكام الخاصة او يعمها والاحكام الكلية التي يندرج
تحتها احكام جزئية كوجوب الوفاء بالعقود المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود ووجوب ابقاء ما كان على ما كان
المستفاد من قوله لا ينقض اليقين الا بيقين مثله الظاهر الثاني فان مجرد كون الحكم كليا لا يستلزم كونه اصوليا
اذ الميزان في كونه اصوليا هو كونه دليلا للحكم ومعرفة لاثبات حكم فرعي آخر كوجوب العمل بخبر الواحد والكتاب
ونحوهما جواز العمل بقوله لا ينقض اليقين الخ فانه حكم اصولي ايضا ولكن مضمون الخبر وهو عدم جواز نقض اليقين
الا بيقين مثله حكم فرعي يتحمل الاحكام جزئية كثيرة كوجوب ابقاء حكم اليقين بوجود زيد وعمرو وبكر وعلامة
الزوجية والملكية والطهارة والحدث الى غيرة ذلك حتى يظهر ان الفرعي في هذا الاحكام جزئية تفصيلية
يجمعها الحكم الاجمالي الصادر من الحاكم الشامل لها بكليتها ومثل ذلك قوله تعالى اوفوا بالعقود حيث يحمل العقود
الخاصة ويجمعها والفرق بين تلك القواعد الفرعية وبين مدلولها الجزئية انما هو بالاجمال والتفصيل ومجرد ذلك
لا يوجب كون احدهما اصوليا والاخر فرعيا فلا يلزم ان يكون جميع القواعد الكلية الفقهية من المذكورات وغيرها
احكاما اصولية علمية وهذا الذي ذكرنا ليس على خلاف ما اصطلحوا عليه من الفرعي بالتبادر وعدم صحة سلب لفظ
الفرعي عن تلك القواعد الكلية بل لا يقال ان مضمون قوله لا ينقض اليقين الخ حكم اصولي كما لا يخفى على من له
ادنى تدبر وتتبع في كلمات العلماء ثم اذا ظهر لك كون الحكم الفرعي ايضا حقيقة في تلك القواعد الكلية يظهر لك
ايضا انه لا يشترط في كون الحكم الكلي فرعيا كون الجزئيات المندرجة تحته احكاما مستقلة الحقايق فان قاعدة
الاستصحاب التي تعبر عنها بقوله لا ينقض الخ يندرج تحتها جميع الاحكام من الوضعيات والتكليفات وكذلك
ساير القواعد فظهر ان قيد الفرعية لاخراج الاحكام الاصولية العملية والاعتقادية لما مر واما عن ادلتها
التفصيلية فيحتمل ان يتعلق ذلك بكل واحد من العلم والاحكام والفرعية بنا وبالمفرعية اذ لكل واحد من هذه
الاحتمالات وجه بوجه اما التعلق بالاول فيستلزم لارتكاب خلاف الظاهر في الجملة التركيبية فان الظاهر
منها انما تعلقها بالجار والمجرور بتعلقها باخص لاقرب بها وهو هنا الفرعية مضافا الى الاستلزام لخلاف ظاهر آخر
وهو ان المراد بانها الحاصل المنتسب او المستنبط ونحو ذلك وانما يحصل عن بعضها حتى يصح التعلق بالعلم واما التعلق
كما اشار

بالثاني

ان تعلقه بالعلم لا بغيره

بالثاني فهو ايضا مستلزم لارتكاب ذلك وهو انضمار متعلق بعيد لان يرجع اليه الجار والمجرور كالحاصل او الثابتة
او المستنبطة لان لفظ الاحكام غير صالح لتعلقها به واما التعلق بالثالث فهو ايضا مستلزم للتجوز في لفظ الفرعية
بجعله بمعنى المفرعة حتى يصلح لتعلق الجار والمجرور ويمكن التحقيق ان قولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام
ولا الفرعية كما صرحوا به لان المتبادر من هذا الكلام هو ما ان كان من مقتضى القواعد المقررة في مباحث تعارض
الاحوال حيث يترجح ما هو غالب الفن للاصل فانه على ما هو محل الفن اكثر وترجيح الاخير يمكن احاله تلك القاعدة
واما لمانيا لم يمكن ظاهر في البين وما نحن فيه ليس كذلك لوجود الظاهر المتبادر عرفا فخرج على هذا علم الله وعلم
الملائكة والانبياء فان علمهم بالاحكام الفرعية ليس حاصلا عن تلك الادلة التفصيلية التي هي بمعنى المفصلة
اي المشروحة في الكتب اذ من الظاهر ان علمه تعالى ذاتي وليس مسببا من شيء نعم لو جعل الظرف متعلقا بالاحكام
او الفرعية لزم صدق الفقيه عليه تعالى لانه يصدق عليه تعالى ايضا انه عالم بالاحكام الفرعية الحاصلة للمجتهد
عن الادلة او الاثار كما ترتب حصولها عن الادلة واما علم الملائكة والانبياء وان كان مسببا عن الادلة ولكنه خارج
بإضافة الادلة الى الاحكام فان الظاهر من ادلتها هو الادلة الخاصة المعهودة المنطبقة من الكتاب والسنة
والاجماع والعقل ولا ريب ان علمهم عنه ليس بمستفاد عن النظر والاستدلال بها بل هو مستفاد عن الضرورة او الوحي
او الالهام او غيره ذلك من الاسباب التي لا ينبغي عدها في العلم الحاصل منها علما مستفادا عن الدليل فان قيل من ان علم النبي
لما خرج بقيد ادلتها وجب فظن لا يخلو عن النظر لانه الظاهر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بالاستدلال
وليس كذلك كما عرفنا ولهذا يمكن اخراج علم الائمة بل الشاقين من الفقه بل يمكن اخراج مطلق الضروريات
ايضا من ذلك فان العلم الحاصل منها وان كان مسببا عنها في الواقع ولكن لا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا
العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر بل الضرورة
لا تسمى دليلا بحسب العرف ايضا لان الدليل هو المعرف والبديهيات معلومات لا تحتاج الى المعرف والحاصل
يمكن اخراج الضروريات عن الفقه بقولنا عن ادلتها حيث يمكن ان الاضافة للعهد بل اخراجها منه مع قطع
النظر عن العهدية بحيث ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها فلا يسمى الحاصل منها علما حاصلا
من الدليل واما اخراج مطلق القطعيات عن ذلك كما هو ظاهر بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع
وقد لم يمكن قطع بالحكم واما علم المقلد بالمسائل الفرعية فيمكن اخراجه عن ذلك ايضا بقولنا عن ادلتها حيث ان
الاضافة للعهد وبعض العلماء من قال بخروجه من قيد التفصيلية دون الادلة نزع ان الاضافة تمسكا بان علمه حاصل
من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو كلما افتى به المفتى فهو حكم الله في حقي ثم قال وتوهم خروج علمه بقيد
الادلة نسب الى احتياج الى ذكر التفصيلية نظرا الى ان علمه حاصل عن دليل واحد اجمالي لا الادلة سخيف لان هذا
الدليل الاجمالي المتكرر بتعدد الوارد الخاصة التي تعول العامي المقلد فيها بان هذا ما افتى به المفتى وكلما
افتى به المفتى فهو حكم الله في حقي فيصدق على علمه انه العلم الحاصل من الادلة فيحتاج في اخراج علمه عن الفقه
بذكر التفصيلية اذ هي بمعنى المفصلة اي المشروحة في الكتب وليس علم المقلد حاصلا منها وفيه اولا انه ليس
دليله للعلم بالحكم بل هو دليل على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به ودليله على الحكم فتاوى المجتهد وهي ادلة
تفصيلية كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلان دليلا على الحكم ودليل اجمالي على وجوب العمل فتدبر جيدا وثانيا ان المراد
من الادلة في المقام هو الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد كما مر فلا احتياج في اخراجه الى قيد التفصيلية

فيتعلق عن ادلتها

لان علمه لا يكون حاصلا عن تلك الادلة المعهودة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وحمل الادلة على
جنسها حتى يحصل الاحتياج الى ذكر قيد التفصيلية مع امكان حملها على العهد بعيد وحمل التفصيلية قيدا توضيحيا
لا وجه له ولكن الانصاف انا نحتاج الى ذكر هذا القيد مطلقا لان لفظ من ادلتها هنا يمكن ان يراد به الادلة
المعهودة ان كان الاول فوجه الاحتياج ظاهر وهو اخراج علم المقلد في المسائل وان كان الثاني فقيد التفصيلية انما
نحتاج اليه لكونه كاشفا عن ارادة العهدية منها فظهر انه ذكر هذا القيد لا خرجها نحتاج اليه فان ذكره انما هو من باب
ذكر القرينة المعينة لاحد معنيي المشترك اللفظي بناء على كون جمع المضاف مشتركا لفظيا بين الجنس والعهد او من باب
ذكر القرينة المفهمة بناء على القول بكونه بينهما مشتركا معنويا وتوهم ان الاصل في القيود ولا سيما في الحدود ان يكون
للاحتراز لا للايضاح ضعيف لا معول عليه فالحق ما قرره القوم من كون القيد مخرجا لعلم المقلد ومحتاجا اليه في
التعريف سواء كان المراد بالادلة جنسها او الادلة المعهودة فما اورده هنا الفاضل المحقق على ما قرره القوم من
خروج علم المقلد في المسائل بالتفصيلية متمسكين بما مر من ان علمه ناشئ عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل
وهو انه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي ابتداء او آخرا وهو ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود
للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ثم قال ره فان قلت نعم ولكن له ادلة
تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا الاعم وليس للمقلد ذلك قلت للمقلد ايضا
ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل انتهى ويرد عليه
اولا ان اراد ان فتاويه في الوقايع للمقلد ادلة لتحصيل المقلد معتقدا بمضمون فتاويه فهو ان ذلك الا عرفا لا يسمى
دليلا ولا العلم الحاصل من ذلك علما حاصلا عن الدليل كما ان العلم الحاصل من كلام احد على مراده وعلى ما
اعتقد به لا يسمى عرفا انه علم حاصل من الدليل ولهذا لا يقال العلم الحاصل للمشافهين بالاحكام المستنبطة من كلام
صاحب العصمة او تقريره انه علم حاصل من الدليل وان العالم بها فقيه سلمنا انه دليل لكن المعتبر هو العلم بالاحكام الناشئ
لا من اجل المعتقد من حيث كونه مرادا له وان اراد ان فتاويه تدل على احكام الله الواقعية في كل واقعة لان العلم بمعتقد
المفتي مستلزم للعلم بحكم الله الواقعي ففيه اولا منع كون تلك الفتاوى للمقلد كاشفة عن الواقع وكون علمه الحاصل من
باب الكشف عنه بحصول القطع او الظن له مع التزام المقلد بقبول المفتي انما هو من باب التعبد لانه يجب عليه العمل
بقوله وان لم يحصل له الظن بانه قوله على خلاف الواقع لا من باب الوصف حتى يقال انه ايضا عالم بالاحكام عن الادلة
وهو فتاوى المفتي بما عرفت من ان فتاويه ليست دالة على الواقع بل على الحكم الظاهري وسبب لعلمه به وان حصل
الظن على عدم كونها احكاما واقعية فتدبر وثانيا بمنع عرفا صحة تسمية العلم الحاصل للمقلد من الفتوى بالحكم الواقع
علما حاصلا عن الدليل بل هو كالعلم الحاصل للمشافهين من كلام الامام ع وفعله او تقريره بالحكم فكما ان المشافهين لاحد
عند شفاها لا يسمى فقيها فكذلك المقلد الآخذ عن المفتي شفاها فيدل على ان الفقه ليس هو العلم بفتوى المفتي
ومستفاد من هذه الحيثية لا يسمى العامي فقيها وان سلمنا ان العلم بمعتقد المفتي مستلزم للعلم بحكم الله
الواقعي فان اراد ان فتاويه دليل على الاحكام الظاهرية للمقلد ففيه ان دليل المقلد على حكمه الظاهري ليس الا
الدليل الاجمالي المذكور لا فتاوى المفتي ثم كون فتاويه متشخصة ومعينة لصغريات مقدمات الاحكام للمقلد
بمجرد ذلك لا يوجب كون فتاويه دليلا على احكام المقلد ثم قال الفاضل المذكور ره بعد ذكره ما نقلنا منه ان ما
ذكرنا بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واما اذا اغمضنا فنقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن

علم المقلد انما يصح لو كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به و
وجوبه شرعا له وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكروه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احترازا
عما ذكروه ويمكن ان يقال ان التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة
من ضروريات الدين فاول الحكم ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة ومن جملتها شمول عمومات الآيات والاخبار الدالة على
ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم انتهى
ويمكن الايراد عليه اولا انه لو كان كذلك لزم وجوب العمل بالاحكام الشرعية بدون المعرفة من القطع او الظن للمقلد
لان الدليل الاجمالي لا يكفي لافادة وجوب العمل بالاحكام لعدم افادته العلم بالاحكام كما ذكره ره ووجوب العمل بدون المعرفة
مطلقا تماما لم يقل به احد يعتد به لان باب الاجتهاد او التقليد مفتوح سيما جواز العمل بالشرعيات تحتاطا بقول
المجتهد فقط ممن لا يحصل له من قوله علم او ظن والحال ان المقصود من تطبيقه واستناده الى قول المجتهد في العمل
ان يكون مطابقا لحكم الله سواء افتاء لامره بتقليده وان يحصل له ظن بما افتى به الفقيه او هو هذا لا باس ان التقليد
بان التقليد من باب التقليد ايضا فيكون ثمة الدليل الاجمالي للمقلد مفيدا للعلم بالاحكام او الظن ولو نوعا لم لو لم
يحصل الظن بالاحكام فبعض المقلدين من اجل المانع العارض كعدم الثقة كما ينبغي وكون خلاف الحكم
في ذهنه لا ينافي في كلامه الذاتي وثانيا ان الدليل الاجمالي على ما زعمه ره يدل على وجوب العمل بحكم المجتهد والحكم
حكم شرعي لا قطعي فالدليل الاجمالي يدل على الحكم الشرعي فاذن الامر ان هذا حكم شرعي ثانوي مأخوذ من الدليل الاجمالي
كما ان الادلة التفصيلية تدل على الاحكام الشرعية الاولية مثلا اذا اجتهد مجتهد باستصحاب الحرمة في الصلوة
الواجبة من الكتاب والسنة كان استصحاب الحرمة حكم الله الاولي من الدليل التفصيلي فاذا رتب قياسا وقال
استصحاب الحرمة مما ادى اليه ظني وكلما هو ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ينتج انه يجب علي العمل به ينتج ان استصحاب
الحرمة يجب علي وعلى مقلدي فاستصحاب الحرمة المأخوذ من الكتاب او السنة الذي جعل موضوع الصغرى
حكم شرعي اولي ووجوب العمل الذي هو محمول الكبرى المأخوذ من الاجماع ودليل العقل حكم شرعي ثانوي
والمجتهد والمقلد مشتركان في الحكم الثانوي لاشتراكهما في الدليل الاجمالي ودون الاولى على ما زعمه لاختصاص
بالمجتهد فلا بد لاخراج المقلد اما من قيد التفصيلية او من الادلة مع الاضافة فتدبر وثالثا ان العمل الذي
يجب على المقلد بسبب الاجماع ودليل العقل هو بعد تسليم قول المجتهد والاذعان به وقبوله والعمل بمقتضاه
فيجب بالدليل الاجمالي بسبب الاجماع ودليل العقل تصديق قول المجتهد باستصحاب الحرمة وتصديق استصحاب
الحرمة وهو الظن به فلا دليل الاجمالي يدل على الظن باستصحاب الحرمة وهو الحكم الشرعي فتدبر هذا فانه
ولعلهم لما نوا عرضوا عن هذا المعنى وجعلوا العلم بالاحكام عاما شاملا للمجتهد والمقلد واخرجوه بقيد التفصيلية
فتدبر ورابعا ان قوله ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية التي هي مضمون الآيات وهو
مما عرض به من ان الضرورة لا يسمى دليلا لا الفقه ولا علم المار ان عدوه حكما من الاحكام اجمالا من وجه
ادلة بعدة حكما حكما شرعيا فان الحكم الشرعي اما تكليفي واما وضعي وكل منهما معين متشخص كالوجوب والاستحباب
والمانع والشرط ونحوها ووجه حكما من الاحكام ليس منهما وهذا كما ان يقال ان احد هذه الاشياء امر من الاشياء وكما ان احد
الاصابع من الاصابع وليس كذلك بل احد الاصابع امر منتزع من الاصابع وليس من الاصابع حتى تصير الاصابع

وما قيل من سبق الاجماع
اول الاشكالين الذين
سيأتي ذكرهما

الحجة شرعية ولو سلم جميع ذلك فنقول ان المعلومات بالادلة الاجمالية التي لا تكون من الفقه هي من جملة
علوم المقلد لا تحتاج لاحصار العلوم الشرعية بينهما فاذا الان قيد التفصيلية لاخراجها لزم عليه ان يكون لاخراج علم
المقلد كالمشهور مع فتح بنيان ما هو بمنزلته ثم انهم اوردوا على التعريف بما مر من سموعين واشكالين مشهورين
احدهما ان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فاخذ العلم في الحد يوجب عدم
الانعكاس لخروج كل الاحكام المظنونة من المحدود وخروج الظان بها من زمرة الفقهاء فلا يصح الاحتراز عما لا يكون
الاختيار بالعلم هنا العلم الانعكاس وخروج الاحكام المذكورة فلان الظاهر من العلم هو التصديق القطعي فانه
المتبادر وكذا الظاهر من الاحكام هو الاحكام النفس الامرية لانه المتبادر منها ايضا لان الالفاظ موضوعة للمعاني
النفس الامرية فعلى هذا يكون معنى الفقه هو القطع بالاحكام النفس الامرية فيخرج الظني منها عن الفقه واما
كون الفقه غالبا من باب الظن فلان ادلته على المشهور منحصرة في الاربعة المعروفة وهي الكتاب والسنة والاجماع و
العقل اما الكتاب فان كان قطعي الصدور عند الاكثر ولكنه ظني الدلالة فيكون الحكم المستفاد منه مظنونا واما
السنة فلان اغلبها الاخبار وهي على اقسام لانها اما احاد او متواتر والاحاد اما محفوفة بالقرينة الدالة على
صدقها الصدور او المضمون او كليهما او عارية عن القرينتين والمتواتر ايضا اما متواتر لفظا او معنى او هما معا
فلا ريب ان القطعي من هذه الاقسام في جنب الظني منها وهو الاحاد العارية عن القرينتين في غاية الندرة
بل كشعرة سوداء في بقرة بيضاء كما لا يخفى على من له ادنى تتبع ما يحصل منه العلم بالحكم من تلك الاقسام التي ذكرناها بعضها دون
بعضها وهي المحفوفة بالقرينة لصدق المضمون فقط او لصدق اللفظ والمضمون معا والمتواتر المعنوي والمتواتر
المعنوي واللفظي معا اذ المتواتر اللفظي فقط مع كونه كالكتاب في ظنية الدلالة وكذا الاحاد المقرونة بالقرائن
الدالة على صدق الصدور دون المضمون واما الاجماع فلانه اما محصل او منقول والاول اما ظني او قطعي و
الثاني اما منقول بالاحاد المفيدة للظن او بالتواتر ولا ريب فان المنقول منه بالتواتر مع قلته لا يثبت به
الا الامور الاجمالية التي يحتاج في اثبات تفاصيلها الى العمل بالظنون الاجتهادية وكذا الاجماع المحصل
القطعي قليل الوجود والاجمال واما العقل فلانه اما قطعي او ظني والقطعي منه في غاية الندرة ايضا فان
الحاكم لا يخلو مورده من وجود المعارض على طبقه والحاصل ان الادلة القطعية في غاية القلة واغلب
الاحكام المستفادة من الادلة مظنونة للفقيه فعليه كيف يمكن ان يكون معنى الفقه هو العلم بالاحكام مع
ان الظاهر من العلم بالاحكام الشرعية هو القطع بانها احكام الله في نفس الامر والواقع وثانيهما ان المراد
بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء بل كلهم فالتعريف غير منعكس
بل لا يبقى له فرد اصلا وان كان البعض فيدخل فيه المتجزي اي من علم بعض المسائل بالدليل فالتعريف غير
مطرد ويمكن دفعه ان كان المراد من العلم هو العلم الفعلي كما هو الظاهر من لفظه ومن الاحكام كلها
لكون الجمع المحلى باللام ظاهرا في العموم والاستغراق او حقيقة فيه فيلزم ان لا يوجد في العالم
فقيه اصلا اذ لا يمكن ان يوجد عالم بالفقه كله بالفعل غير المعصوم لان العالم بجميع احكام الله الواقعية بالفعل هو
كالعنقاء لا يسمى فقيها باطلاق الفقيه عند بعض الاخيار عليهم ثم ليس المراد به المعنى المصطلح عليه وان كان
المراد بالاحكام بعضها بحملها على الجنس المراد او على العهد الخارجي او الذهني فيلزم دخول علم المتجزي في
الفقه والحال ان علمه ليس بفقه لانه مقلد ولا يجوز له العمل بما اجتهد فيه واجيب عن الاول بوجوه عشرة كلها

لقيد العموم والتقرير

خلاف الظاهر لان بعضها يوجب الاضمار وبعضها التصرف في العلم وبعضها في الاحكام احدها اضمار لفظ
وجوب العمل فيكون المراد من العلم بالاحكام هو العلم بوجوب العمل بها قال في حاشية الزبدة هذا هو
المشهور في تفسير قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم انتهى اقول لعل كلامهم على مجاز الحذف بعيد
في الغاية نعم يمكن ان يقال انهم ارادوا بذلك ان العلم في التعريف مجاز عن الظن لعلاقة مشابهته له في
وجوب العمل به لعم في التعريف استعارة كما يمكن ان يقال ان مرادهم به ان العلم المطلق في الحد استعمل في
العلم المقيد الذي هو العلم بوجوب العمل والعلاقة لولا الدليل من باب المجاز المرسل ولعل هذا هو الظاهر الحامل
لكلام المشهور كما لا يخفى واما ما جعله المحقق البهائي منها بمجاز الحذف في غاية البعد كما اعترف به في اخر
كلامه وثانيها اضمار لفظ مدلول الدليل فيكون المراد هو العلم بان الاحكام مدلول الدليل وتوضيحه
ان الحكم المستخرج من الدليل الظني بعد استخراجه منه له اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر واعتبار كونه
مستنبطا من هذا الدليل مترتبا عليه ولا شك ان الحكم باعتبار الاول ظني وباعتبار الثاني قطعي يعني
انه يحصل العلم بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وانه يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع
ثم لا شك في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية فان المسألة المطلوبة في
الفقه مثلا هو وجوب الشيء من حيث تأديه اليه الادلة الى الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع و
لذا نرى ان البحث عن مسائله انما هو في الادلة ومعها من غير التفات الى الواقع بل كل عالم في ذا
ظن المجتهد وجوب شيء يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل
الظني معلوما فالفقه هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غيرها فالمراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث
ترتبه على الدليل وثالثها التصرف في ظاهر لفظ الاحكام وجعلها بمعنى الاحكام الظاهرية وصرفه عن ظاهره
وهو الاحكام الواقعية فيكون المراد والمعنى هو العلم بالاحكام الظاهرية سواء طابقت الواقع ايضا ام لا
نعم لو كان المراد منها الاحكام الواقعية تكون ظنية ولكن المراد بالحكم في التعريف هو الحكم الظاهري ولا
ريب انه قطعي وعلى هذا ينطبق قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا يضر وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم
وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ورابعها التصرف فيه ايضا بحمل الحكم على الاعم فيكون
المراد هو العلم بمطلق الاحكام واقعية كانت او ظاهرية وبعبارة اخرى ان المراد بالاحكام الشرعية الاعم من
الظاهرية والنفس الامرية اذ ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه و
خامسها ان الظن بالحكم ايضا علم بالحكم الواقعي نظرا الى ما عند المصوبة وان الاحكام تابعة لرأي المجتهد
فاذا ظن المجتهد بحكم يحصل له العلم بالحكم الواقعي وهو ما ادى اليه ظنه وغير ذلك من توهمهم ان ظنية الطريق
لا ينافي قطعية الحكم وسادسها ان المراد من الاحكام الشرعية اعم من الاحكام الواقعية الاولية والثانوية
نظرا الى القول بان لله تعالى في كل واقعة حكمين بحسب الواقع ونفس الامر على طبق الشريعة مختصين بالصفة
الكاشفة عنهما فاذا علم المجتهد بالحكم الواقعي الاولي بالحصول ووصل اليه فهو والا فبعد انسداد باب العلم والظن
بالحكم واحتمال الخطأ في الوصول الى الواقعي الاولي يصل الى الواقعي الثانوي وهو المصلحة الكاشفة فيكون ايضا
عالما بالحكم الواقعي غاية الامر انه ثانوي وما نحن فيه كالحكم في حال التقية وعدمها فان الحكم في حال التقية حكمها
ثانوي مختص بالصفة وحكم الله كما ان الحكم في هذه الحالة كما ان الحكم في غير حال التقية حكم اولي مختص بها

وهو ... [illegible] ان الاصل ... [illegible] ... الفقه ... [illegible] ... الظن ... [illegible]

حمله على حكاية حال الغير المقيد وسابعها التعريف لفظ العلم يحمل على الاعتقاد الراجح بعلاقة الرجحان
ليشمل الظن سواء كان واجب العمل او لا نظرا الى ان الفقه موضوع لمطلق الاعتقاد بالاحكام الواقعية صحيحا
كان او غير صحيح ظنيا كان او قطعيا لا للتصحيح منه ولا للتطفل منه فالتعريف للفقه الاعم من ذلك فالمراد بالعلم
هو الاعتقاد الراجح وثامنها التعريف فيه يحمل على الاعتقاد الراجح الواجب العمل بتلك العلاقة نظرا الى
كونه موضوعا لمطلق الاعتقاد الصحيح وتاسعها التعريف فيه ايضا يحمل على مطلق الظن نظرا الى ان
القطعيات ليست بفقه وعاشرها يحمل على الظن الواجب العمل وهذه وجوه عشرة تخلصوا بها عن
الاشكال الاول وحتى منها لا يخلو عن الاشكال اما الاول فضعفه مضافا الى انه استعمال خلاف الاصل ومجاز بعيد لا يستعمل
في الحدود يرد عليه اولا ان العلم بوجوب العمل بالاحكام ليس بفقه ولا من الاحكام الفرعية بل من المسائل
الكلامية او الاصولية وداخل في الاصول فمجرد كون وجوب العمل من الاحكام التكليفية لا يوجب كونه مسئلة
فقهية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجة عن الفقه على فرض كونه من الاحكام الفرعية وثالثا
انه حكم واحد متعلق بجميع الاحكام والفقه مسائل غير محصورة فتدبر ورابعا ان العلم به لم يحصل عن الادلة
التفصيلية بل من دليل اجمالي حاصل للمجتهد وكونه لا دلة معينة لدم ولو سلم فحمل الدليل على ما يشمل
العقلية خلاف الظاهر نعم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالي لما كان حاصلا للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا ابدا
بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر في الادلة فكان العلم يحصل بها اولا وهذه
النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل شيوعها وتبادرها لا ضير فيها كما لا يخفى واما الثاني فضعفه مضافا الى لزوم
خلاف الاصل والمجاز كما مر ويرد عليه بعض ما اورد على الاول وعليه يرد عليه اولا ان الفقه هو العلم بمراد الشارع
او الظن بما لقائم مقامه العلم بكون الحكم مدلولا للدليل لظهور الفرق بين الدلالة ولزوم الارادة وجعل المدلول
مرادا يحتاج الى اثبات مقدمات اخرى وثانيا ان التعريف اخص من المحدود لا يصدق الا اذا علم كان
مدلولية الحكم للدليل مسلما الا اذا علم بالوضع وانتفاء القرينة الصارفة واما لم يعلم فيه ذلك كما هو غالبا
فلا يصدق عليه التعريف فلا يكون منعكسا سلمنا الانعكاس ولكن تحتاج الى ارتكاب خلاف الظاهر في
اللفظ نظرا الى ان نعت ادلتها لا يتعلق بالمدلول فيحتاج الى اضمار امر كالحاصلة والمستنبطة بعد لفظ [illegible]
حتى يتعدى بعن او التجوز فيه بجعله بمعنى اللام والحاصل الاضمار المذكور ضعيف اذ ليس الفقه الا
باستقرار مدلولات الادلة المعهودة في الذهن لا الاعتقاد بمدلوليتها لها مضافا الى لزوم التجوز في لفظ عن
بجعله بمعنى اللام واضمار اخر حتى يصلح لتعلقه بلفظ المدلول اذ المعنى على الفرض لابد وان يكون الفقه هو العلم
بمدلولية الاحكام الحاصلة من الادلة للادلة واما الثالث فيرد عليه اولا ان قولنا عن ادلتها اما متعلق
بالعلم او بالاحكام فان كان الاول فضعفه ظاهر فان العلم بالاحكام الظاهرية ليس مسببا عن الادلة التفصيلية
بل مسبب عن الادلة الاجمالية التي قام عليها البداهة والضرورة فضلا عن الاجماع والعقل وان كان الثاني
فهو مضافا الى ضعفه في التعريف [illegible] علم المكلف والانبياء ولا ينتهي بما مر ان الاحكام وان كانت
مستفادة من الادلة التفصيلية لكن بوصف الظهور لا [illegible] ذلك الحكم الا ان يقال انه متعلق بالاحكام ولكن
المراد استنباطها من الادلة لا بشرط الظاهري ولا بشرط عدمه وان كان المراد بها في التعريف هو الاحكام الظاهرية
فتم وثانيا انه مستلزم لانتقاض التعريف عكسا بخروج القطعيات والعلم بالاحكام الواقعية وكذا الظن بها

وجه التأمل ان ليس [illegible] الجواب الجواب الاول ١٢

[illegible]

عن الفقه مع انك قد عرفت ان القطعيات الغير الضرورية من علم الفقه وطردا بدخول الظن الذي لم يتم دليل على
اعتباره ثم مضافا الى لزوم التجوز وسبك مجاز عن مجاز ثانيا وعلى ارادة الظن من العلم فان العلم بالحكم مجاز
من الظن به بعلاقة الرجحان او وجوب العمل به والظن به مجاز عن ملكة ناشئة عنه على تحصيل الظن به بعلاقة
السببية والمسببية او ملكة الملكة سبب لحصول الظن به فتم وثالثا انه لا شك فكون الحكم الظاهري قطعيا
ولكن الكلام في المراد من كون الفقه هو العلم بالحكم الظاهري كما هو هنا يحتمل وجوها اصحها احتمالات اظهرها
احتمالان احدهما ان المراد بالعلم بكونه حكما ظاهريا هو العلم بوجوب العمل به وثانيهما ان المراد بحكم الله
الظاهري هو العلم بالمظنونات لانها احكام الله الظاهري هو المدرك المظنون عن الادلة او ادراك
هذه المدركات على وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد بالحكم الظاهري
العلم بما ذكر ولا يخفى ان كلا الاحتمالين فاسدان هنا اما اولهما فلانه بعينه هو الجواب الاول من الوجوه
العشرة وقد عرفت ضعفه بوجوه واما الثاني منهما ففيه انه لا معنى للعلم بالمظنون فان العلم بحصول
الظن بها وهذا مع كونه امرا وجدانيا غير حاصل من الدليل ليس من الفقه اصلا ولو يمكن ارجاع المراد به
الى الجواب الثاني من تلك العشرة واما الرابع فيرد عليه مضافا الى انه خلاف الظاهر من الحكم انه مستلزم
لعدم الانعكاس لخروج الظن بالاحكام الواقعية عن الفقه بتقييد العلم الذي حقيقته في القطع وهو
داخل فيه فتم وحمل العلم على الاعم مجاز بقرينة تعين لانها خارج عن الغرض وهو داخل في السابع او الثامن من
الوجوه اذ المفروض بقاء لفظ العلم على حاله وعلى حقيقته على ان قولنا عن ادلتها ان كان متعلقا
بالعلم ففيه انه حاصل من الدليل الاجمالي كما مر وان كان متعلقا بالاحكام بالمعنى الاعم المفروض من
الواقعية والظاهرية ففيه انه مستلزم لما ذكر من خروج الظن بالحكم الواقعي قطعا ودخول علم المقلد والانبياء
في الفقه واما الخامس فيرد عليه ان هذا مبني على صحة القول بالتصويب وكون الاحكام تابعة لما ادى اليه آراء
المجتهدين وهو فاسد كما سيظهر في محله بل ربما يدعى على خلافه اجماع الامامية واتفاقهم [illegible] واما السادس
فيرد عليه ايضا ان هذا قول بعض المصوبة كما سيظهر لك عند تحرير محل النزاع في مسئلة التخطئة والتصويب
من ان الظاهر من الاكثر بيان النزاع فيها يرجع الى ان من ادعى التخطئة يدعي ان حكم الله المجعول في كل واقعة
واحد لا تعدد فيه اصلا فمن اصاب به فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ ولكن بعد الفحص المعتبر يكون معذورا لا [illegible]
يكون الحكم المخالف للواقع الذي ظهر للمجتهد من الادلة حكما ثانويا لتلك الواقعة تابعا للصفة [illegible] الحكم
الاولى واما من ادعى التصويب فهو ايضا يقول بوحدة الحكم الاولى التابع للصفة الكامنة ولكنه يقول بثبوت
الحكم الثانوي ايضا لتلك الواقعة بحسب الواقع تابعا للصفة المسببة عن الجهل المبدلة للصفة المقتضية
الحكم الاول وبالجملة القول بكون الحكم المخالف للواقع الذي ظهر للمجتهد حكما ثانويا لتلك الواقعة تابعا
للصفة المسببة عن الجهل لا صدر من بعض الاصحاب بل يدخل في التصويب الذي لا يقول به الامامية كما
سيظهر تفصيل هذا الاجمال في بحث التخطئة والتصويب انشاء الله فمن هنا ظهر ضعف ما اورده صاحب [illegible]
على صاحب المعالم حيث اورد على العلامة بلزوم التصويب من ظاهر قوله بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم
وان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه انتصارا للعلامة من ان [illegible] في كل واقعة حكما اوليا تابعا للصفة
وثانويا تابعا ناشئا من عدم بلوغ المجتهد اليه بعد الفحص المعتبر فان [illegible] بالحكم المجعول الاولى يوجب انقلاب الصفة

[illegible]

١٧ وأصلاً فقهاً بناءً على ظهوراً في كون الجهل من الوجوه المعتبرة للحكم الحاصلة للمقلد وفيه تأمل لأن تمكّنا في بعض المواضع باقٍ
والاعتبار لكن من عجز بخلية العلم والجهل في تمييز الصنف بل الجهل صورتان يكون الحاصل في اعتقاده بعد التفحص
مطابقاً لما اعتقده بخلاف الحكم المجهول فهو حكم ظاهري له لا الواقعي الثانوي فالحق مع صاحب المعالم واما ما
التابع من علاج الفقه انه موجب لعدم الانعكاس لخروج الاعتقاد بالاحكام الظاهرية على الفرض من كون المراد من
الاحكام لو يعتبر من الفقه مع انه داخل في المحدود وثانياً ان هذا الجواب يتوقف على كون المراد من العلم
هو الاعتقاد الراجح المطلق فهذا الجواب يتوقف على سلم مسحق على طي مراحل المرحلة الاولى ان الفقه هل هو
علم منقول عن معناه اللغوي وهو الفهم الى العلم بالاحكام الظاهرية او الواقعية او الاعم منها الاظهر الاخير ولكن
مع التصرف في لفظ العلم وجعله بمعنى الاعتقاد الراجح فالفقه موضوع في الاصطلاح للاعتقاد الراجح بحكم انه شرعي
كان او واقعيا للتبادر وعدم صحة سلبه عن العلم بحكم انه الواقعي والظاهري المرحلة الثانية انه فاتت به فهل هو
موضوعا للاعتقاد الراجح بحكم انه فعل هو موضوع للاعتقاد الراجح الواجب العمل وهو الاعتقاد المستند الى الادلة
المعتبرة حتى يكون الفقه موضوعا للفقه الصحيح او موضوع لمطلق الاعتقاد الراجح بالاحكام سواء كان صحيحا ام لا
الحق الاول للتبادر فان المتبادر من الفقه في مصطلحهم هو الاعتقاد الراجح الواجب العمل بالاحكام ظاهرية كانت او واقعية
مضافا الى صحة سلب الفقه عن الاعتقاد المستند الى الادلة الغير المعتبرة كالقياس ونحوه وما اخترناه من التعميم في المرحلة
الاولى لا ينافي هذه الحيثية ولصحة الجهة اذ لا يساعده التبادر وعدم صحة السلب المذكوران في تلك المرحلة فانه لو كان
موضوعا لمطلق الاعتقاد مطلق الحكم كما ان الوجه ان يصدق الفقه على الظن الحاصل من القياس بالحكم الظاهري ولا
يصدق بل غايته ما يساعده التبادر وعدم صحة السلب هو كون الفقه موضوعا للاعتقاد الواجب العمل بالاحكام الاعم
من الظاهرية والواقعية فيخرج الظن الحاصل من القياس بحكم انه الظاهري لعدم كونه واجب العمل وان كان يشمله التعميم
في الاعتقاد فالفقه عندنا من جهة الاعتقاد موضوع للاعتقاد الصحيح كالاصح المرحلة الثالثة في ان الفقه هل
هو موضوع للاعتقاد الظني بحكم انه كما ذهب اليه شيخنا البهائي ره حيث عرف الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في
تحصيل الظن بالاحكام وقد اشار الى ذلك بان القطعيات ليست بفقه او موضوع لمطلق الاعتقاد قطعيا كان
او ظنيا الاظهر الاخير للتبادر وعدم صحة سلب الفقه من القطع الحاصل بالتتبع واستفراغ الوسع الذي لم يكن
قطعا قبل التتبع نعم العلم الحاصل من الضرورة ليس بفقه لصحة السلب عنه وكون الفقه عرفا موضوعا للاعتقاد
الحاصل من النظر والاستدلال لا الضرورة والوجدان والالهام كما مر ولهذا لا يقال للنبي صلى انه فقيه ولا الائمة ولا الملائكة
ولا يخفى ما ذكرنا للمعنى الفقه بل اسامي كل العلوم موضوعة للاعتقاد الحاصل بطلبها من الاستدلال والنظر
في الادلة ولذا لا يقال للمعلوم من العربية انهم نحويون او منطقيون او صرفيون من اهل المعاني والبيان مع ان
امثال هذه العلوم دليلها السليقة وطريقتهم ولا تستوحش بما ذكرناه من ان لفظ الطبيب موضوع للعالم
بمسائله علما حاصلا من الاستدلال فلا يقال للاطباء انه طبيب الا بعد انهم لا نوعا لطبيب جميع مسائله مع
العلوم على وصف الصواب اذا ظهر ذلك على ذلك اظهر لك ان الجواب التابع يرد عليه اولا عدم الانعكاس
لخروج ما ذكر وثانيا عدم الاطراد لدخول الاعتقاد الحاصل من الادلة الغير المعتبرة في الفقه مع انك قد عرفت
في المرحلة الثانية انه غير داخل فيه بل يلزم دخول ظن المتجزي ايضا مع عدم اعتباره واما الثامن فيرد عليه
اولا انه مع ابقاء لفظ الاحكام على ظاهره وهو الاحكام الواقعية موجب لخروج الاعتقاد بالاحكام الظاهرية

عن المحدود

عن المحدود مع انه فقه وثانيا انه غير مستقيم بسبب تعلق الجار والمجرور بالعلم الحاصل بالدليل الاجمالي لا عن
الادلة التفصيلية وفيه نظر واما التاسع فقد ظهر ما فيه مما ظهر في المرحلة الثالثة من ان الفقه موضوع
للاعم من الظني والقطعي يرد عليه اولا ان التعريف على المختار غير منعكس لخروج العلم بالاحكام الواقعية
بل الظاهرية ايضا عن المحدود مع انه فقه وثانيا انه غير مطرد لدخول الظن الغير المعتبر كالحاصل من
القياس والعام العاري عن الفحص والظن الحاصل من غير المجتهد او للعامي عن الادلة المعهودة مع انه ليس بفقه كما ظهر في
المرحلة الثانية وثالثا انه مستلزم للتجوز وسبك مجاز في مجاز ثانيا بحمل ارادة ملكة الظن بعلاقة
السببية كما تريها لجملة هذا الجواب مستلزم لانتقاض التعريف عكسا بخروج القطعيات وطردا بدخول
الظن بالحكم الذي لم يقم دليل على اعتباره مضافا الى لزوم التجوز وسبك مجاز في مجاز واما العاشر فيرد
عليه انه غير منعكس لما مر من خروج العلم ببعض الاحكام النظرية القطعية الحاصل للفقيه اذا علمنا ان شيئا
من تلك الوجوه لا يخلو من النقض طردا او عكسا او هما معا فاعلم ان اوجهها الوجه الرابع لكن بعد التصرف
في لفظ العلم بحمله على الاعتقاد الراجح الجائز العمل لا بحمله على الظن كما عن طريقة القوم وقلنا بان قولنا من ادلتها
متعلق بالاحكام لا بالعلم وجعلنا بحمله ظرفا مستقرا صفة للاحكام وقلنا بخروج علم الله تعالى وعلم الملائكة بقيد الحيثية
المعتبرة في الحدود فلا يعد نقض كلامنا المتقدم في تحقيق ذلك من العلم انما كان جريا على طريقة القوم فلا ينقض واجب الورود
الايراد الثاني فالذي يقتضيه من ظهور كون العلم في العلم الفعلي وكون الاحكام كلها كونه جمعا محلى باللام مفيدا للاستغراق
في المقام لعدم العهد في الخارج حتى يحمل عليه لان علم اشدها ما الملا الظاهر والاشباه والاوصياء ليس عن الادلة وان كان
التجوز في حمله على العهد الذهني من جنس الجمع وجنس المفرد مستلزم لصدق الحد على المقلد المستنبط بالجزئي ايضا
بوجوه منها التصرف في لفظ الاحكام وحمله على بعض الاحكام مع التزام الاجتهاد وبعبارة اخرى المراد بالاحكام
هنا البعض مع الاجتهاد في المراد ان الفقه هو العلم الفعلي الحاصل لمن له ملكة استنباط كل الاحكام ببعض الاحكام
عن ادلتها التفصيلية فيخرج المتجزي ومنها التصرف في العام من الاجتهاد لا للمعلوم بهم فيلزم دخول المتجزي
في الحد والمحدود ومنها التصرف في العلم بجعله عبارة عن الملكة مع التصرف المذكور في الاحكام والتزام حمله
في الحد والمحدود ومنها التصرف في العلم بجعله عبارة عن الملكة وابقاء الاحكام على عمومه والتزام خروج المتجزي لعدم
حصول تلك الملكة له اقول والتحقيق في الجواب على وجه يكشف الحجاب عن المرام يتوقف على الاشارة الى مسألتين اوليهما
الاشارة الى ان لفظي الفقيه والمجتهد حقيقتان في المتجزي ايضا ام لا بل ان يكونان حقيقتين في المجتهد المطلق ام لا
اعلم ان بعد ثبوت نقلهما عن اللغة يحتمل ان يكونا في الاصطلاح موضوعين لمن كانت له ملكة صحيحة فيهما
على المتجزي حقيقة وعليه يبتني رهان المذاهب من تجزي اجتهاد المتجزي وعدمها فكل من قال بحجية اجتهاده
قال بانهما حقيقتان في القطعيات وكل من قال بعدم حجيته قال بخروجه عن الفقهاء وكونهما مجازا فيه لا نظر هذا
من صاحب المعالم ره ويحتمل وضعهما لمن كانت له ملكة الاجتهاد في الكل حتى يكونا في المتجزي مجازا ولو كان
اجتهاده حجة لعدم الملازمة بين الحجية والحقيقة ويحتمل ان يكونا موضوعين لمن كانت له ملكة الاعم من
الكل والبعض حتى يكون اطلاقهما على المتجزي حقيقة وان كان اجتهاده فاسدا لعدم الملازمة بين الفساد
وعدم الحقيقة الذي يتراءى في بادي النظر ان لا انها هو الاحتمال الثاني لانه المتبادر مضافا الى ان القاعدة
ايضا تقتضي تعيين ذلك لان الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في الخصوصية في الاغلب في العقد المشترك

على نحو الندرة فهو كونه موضوعا للبعض ضعيف ولا يساعد اطلاق استعمال لفظي المجتهد والفقيه انما هو حين
كانت له ملكة في الكل ولا يستعمل في الفقه المشترك الا نادرا ثم ما يتراءى في النظر ثانيا نظرا الى تقسيم
تقسيم المجتهد الى المطلق والمتجزي انما هو بعين الاحتمال الثالث لان الغالب في التقسيم تقسيم الحقيقة
لفظ المشترك الى معانيه خلاف الغالب بل لفظ المجتهد لان تقسيمه اليهما يكون حقيقة في المعنى المشترك نظرا الى
الغلبة ولكن الحق هو الاحتمال الاول نظرا الى عدم صحة سلب المجتهد عمن كانت له الملكة الصحيحة عند العلماء
قال بكونه حقيقة في المتجزي ايضا لكونه فردا للموضوع له انما هو لعدم صحة اجتهاده ولهذا يصح سلبه عن
المتجزي عند من لا يقول بصحة اجتهاده ومن المقرر ان عدم صحة السلب علامة على التبادر لكونه كاشفا عن
كون التبادر ناشيا عن غلبة الاستعمال وكثرة الاطلاق ومقدم ايضا على الغلبة لكونه اجتهاديا بالنظر اليهما
وكذا مقدم على قاعدة التقسيم لانها ظاهرة مأخوذة من الغلبة وهي لا تقاوم ان الرجوع الى نحو هذه الامارات
انما هو حيث لم يحصل عدم صحة السلب صحة بل اخرهما الاشارة الى اختلافهم في مسئلة التجزي في الاجتهاد اعلم ان بعد
اتفاقهم على ثبوت التجزي في الفعل اختلفوا في امكان حصول التجزي في الملكة بحيث يقتدر بعض استفراغ وسعه في تحصيل
الحق الامكان ثم اختلفوا في انه هل على القول بالامكان حجة مطلقا او حجة في حقه دون غيره او ليس بحجة مطلقا بل يجب عليه
التقليد وسيظهر انه لا وقوع له او حجة منهم اذا عرفت ان في المسئلة اقوال قول بالامتناع وقول بالامكان وعدم الاعتداد
شرعا وقول بالامكان والاعتبار فاعلم ان لفظ العلم في التعريف يحتمل ان يكون المراد به هو العلم الفعلي ويحتمل ان يكون
المراد به الملكة وعلى التقديرين يحتمل ان يكون المراد بالاحكام كلها ويحتمل ان يكون المراد بها الحكم على سبيل استغراق
الجمع المحلى في العهد الذهني الذي يرجع الى الجنس المفرد وهو الحكم او الى الجنس الجمع الذي اقله ثلثة من احكام امر
وبالجملة الجمع المحلى باللام ايضا اما للاستغراق او للعهد الذهني الذي يرجع الى الجنس المفرد وهو الحكم او الى الجنس الجمع
واقله ثلثة من احكام امر ولا سبيل هنا الى العهد الخارجي اذ لا عهد في الخارج كما مر فانحصرت الاحتمالات في الاربعة وما
يستقيم من هذه الاحتمالات على ما اخترنا من اعتبار ظن المتجزي شرعا هو ان يكون المراد بالعلم هو ملكة القطع لا القطع
بالفعل وبالاحكام جنس المفرد اعني الحكم فان المتجزي ح داخل في التعريف والمعرف ولكنه لا يستقيم على مذهب من يقول
بعدم اعتبار ظن المتجزي شرعا لانه على مذهبه ح داخل في المعرف وكان هذا التعريف شاملا له كما ظهر وكذا لا يستقيم
على مذهب من يقول بالامتناع وهو ظاهر واما ان كان المراد بالعلم هو الملكة وبالاحكام كلها على نحو الاستغراق فلا يستقيم
على مذهبنا لخروج المتجزي من الحد وكذا بالنسبة الى العهد الذهني الاخرين فيصح واما ان كان المراد بالعلم هو العلم الفعلي وبالاحكام
الحكم فهو لا يستقيم على مذهبنا لان المتجزي الذي كانت له ملكة استنباط مسئلة او مسئلتين يكون ح خارجا عن التعريف
لانه ليس له علم بالفعل وهو داخل في المعرف على مذهبنا وكذا على مذهب من يقول بعدم اعتباره شرعا لان التعريف
ح يكون شاملا للمتجزي الذي كان له علم فعلي بمسئلة او بمسئلتين من المسائل الفرعية وهو خارج عن المعرف على
مذهبه وكذا على مذهب من يقول بالامتناع واما ان كان المراد بالعلم هو العلم الفعلي وبالاحكام كلها على سبيل الاستغراق
فهو لا يستقيم على اصل من المذاهب الثلثة لما ذكرناه فالحاصل ان ما اخترنا في الجواب عن الايراد الثاني هو ان المراد
بالعلم الملكة وبالاحكام الحكم واما القائل بامتناع التجزي فيجوز له حمل العلم على الملكة والاحكام على الاستغراق
لان القائل بامتناع التجزي فلا ينفك عنده عن ملكة الكل اذ لا ملكة يصح العمل بها عنده الا ملكة الكل او لا ملكة موجودة
عنده الا ملكة الكل واما القائل بالامكان وعدم … بدون الفقه كصاحب المعالم فان كان بنائه على ان الفقه عنده

العلماء

العلماء موضوع للمعنى المشترك بين ملكة الكل والبعض فلا يجوز له حمل الاحكام على الاستغراق كما ظهر لعدم شموله
المتجزي مع كونه عندهم فردا للموضوع له وان كان من مذهبه انه موضوع عندهم لما يصح العمل به فلا يجوز له الا حملها
على الاستغراق اذ لا يصح العمل عنده الا باجتهاد من له ملكة الكل فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع الايرادين الذين اوردوهما على
الحد وكيفية توافق التعريف المذاهب في مسئلة التجزي ولا نا ان تكلمنا فيه في دفع الايراد الثاني في التجوز في لفظ العلم
بحمله عبارة من الملكة مع ابقاء الاحكام على ما هو الظاهر منه من الفعلية ثم صرح بعض الاصحاب في دفع المذكور الايراد
ان المراد بالاحكام ان كان البعض بحمل اللام على الجنس فيدخل فيه علم المقلد في بعض المسائل والعالم ببعض
اخرى بالدليل وان كان الكل كما هو ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لوجود تجزي كلهم بانا نختار اولا
ارادة البعض ونقول ان القول بان الحد على الاول لدخول المقلد عن الحد ممنوع لا ثانيا نقول بعدم امكان
تجزي الاجتهاد فلا ينفك الفقيه عن المجتهد في الكل او نقول بقبوله التجزي فنقول بكون المعرف
من افراد المحدود سواء قلنا بحجية اجتهاد المتجزي او لا لكون العالم فيها بالنسبة الى ذلك المعلوم واجب
عليه عين ان التقليد بالاضافة الى علمه واشتراط وجوب اتباعه بظنه لدى القائلين على الثاني بشرط
اجتهاده في الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط وجوب العمل بالشيء خارج عن
حقيقته كالعدالة التي هي شرط وجوب اتباعه نعم من جعل الحكم في الحد على الظاهري يلزمه عدم كون
المفروض فقيها على القول بعدم حجية ظن المتجزي ثم اشار الى هذا بعض الافاضل المتقدمين من ان المعرف
داخل في الحد على هذا القول ان اريد تعريف مطلق الفقه وخارج عنه ان اريد تعريف الصحيح منه كالا
يضا وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل العالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل
عن الملكة كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفقيه عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو
الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد
وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه صحيحا … وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في
اخراجه وان قال انه يمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا
لان الدليل لم يقم على ذلك حينئذ قال انه يتجه … ان اريد تعريف الصحيح فالتحقيق ان الكلام في تعريف
الاجتهاد مقدم على معرفة الفقه فان الحيثيات في الاطلاقات مختلفة وان كان ما يطلق عليه واحدا فان الفقيه
والمجتهد والمفتي والحاكم كلها يصدق على شخص واحد لكنها متغايرة في الاعتبار الا ترى انهم يعرفون
الفقه بتعريف والاجتهاد بتعريف اخر ويأخذون العلم في تعريف الفقه ويدرجون الظن في تعريف الاجتهاد
فقد ذكروا ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ومرادهم منه ان الظن بحكم الله
النفس الامري ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه ويكون ح ذلك الظن من احكام الله الظاهرية بنفس
ذلك الحكم الظاهري الحاصل من الظن فقيها ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار فيكون اطلاق الفقيه بعد
ملاحظة حال الاجتهاد فلا بد من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل به واي فرد لا يجوز فكلما
جاز العمل به فصار من احكام الله الظاهرية فيصح اطلاق الفقيه عليه اعني العالم بالاحكام الشرعية وكلما لم
يجز فلا يصح … على ان ظن المتجزي لا حجية فيه … لا يجوز له العمل على الظن الحاصل من اجتهاده
يقال انه عالم بالاحكام الشرعية فظهر بذلك خروج المتجزي عن التعريف وتمام ما ذكرنا انقدح لك وجهان ما

في الفرق بين الفقيه والمجتهد والمفتي والحاكم والقاضي

اختزناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه بقي الكلام في بيان وجه اطلاق سائر الالفاظ فيقال ان المفتي بالنظر الى
الجواب عن المسائل مع قطع النظر عن اشخاص موضوعاتها والقاضي مع النظر الى اشخاص موضوعات الاحكام
في رفع الدعاوي والحاكم بالنظر الى تسلطه على الرعية ولو بتشبه الاشخاص والقاضي شبه ذلك انتهى
كلامه ثم اورد عليه اولا انه كيف لا يكون فقه المتجزي على هذا القول صحيحا مع انه بعد اجتهاده فيما يمكن
يكون ما ظنه او لا حجة والفاسد لا ينقلب صحيحا بل هو صحيح وثمرتها جواز العمل به على شرط والتصحيح امر وجوب
الاتباع امر اخر انتهى وفيه نظر وثانيا انه كيف تمسك بالفرق بين الفقه والاجتهاد باخذ العلم في تعريف الاول
والظن في تعريف الثاني مع ان كلهم صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى الاعم وثالثا ان ما ذكره من اعتبار
الفرق فان كان صحيحا فالا انه لا باعتبار الذي ذكره اذ لا دليل عليه بل الظاهر ان الشخص اذا صح تسمى مجتهدا
باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة وفقيها باعتبار المعرفة الحاصلة من ذلك ويدل على ذلك انه تعريفهم
الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم ورابعا انه يلزم عدم كون الحد جامعا لانه يكون للفقه التبعيض والمجدد وهو
المطلق وخامسا ان الفقه هنا يحتمل ان يكون هو العلم بما يجب العمل به والشهيد بان المفروض لا يصح العمل به فكيف يكون
داخلا في حد الفقه ثم اورد المورد على اصل الجواب اعني ارادة البعض ايرادات ثلاثة الاول يرد على هذا الجواب ان بعد
ارادة الجنس من اللام يكون المراد جنس الاحكام ويكون الاحكام جمعا لا يبعد صدقه على الاقل من الثلثة ولا شيء
هنا يوجب صدق الفقه على العلم بالثلثة فصاعدا دون الاثنين فان الاثنين وحينئذ يمكن ان يكون المراد من
الاحكام جنس المفرد اي الحكم كما مر هنا سابقا مع ان الفارق لعل وان يكون هو العرف ولو انتسب الملكة بالنسبة
الى العلم بالثلثة فصاعدا واضعفها بالنسبة الى الاثنين فما ذكر لا هذا ثم قال وثانيا يختار الحل وعزي
عدم انعكاس الحد ح ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع ليس التصديق الفعلي بل التهيؤ والملكة لاستنباطه
ح نمنع العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر ثالثا فيرثم اورد عليه اولا ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا
ان على القول بتجزي الملكة كما هو الحق ينتقض الحد بمن حصل له ملكة استنباط كثير من الاحكام دون الجميع
وثالثا انه لا يلائم مرتبته بهذا لتهليجتنا لا تعلقه بالعلم والملكة وهو ليس حاصلا من الادلة بل حاصل عن
الممارسة بل لا ملائمة في تعلق الاحكام ايضا وبعبارة اخرى لا يصح اخذ العلم في التعريف بمعنى الملكة لعدم ملائمته
مع القيد بالاحكام وكذا الباء اما المتعلق والارتباط او السببية وكلاهما ضعيفان اما الاول فلعدم جواز تعدية
الملكة بالباء كما هو واضح فان الملكة لا يتعلق بالاحكام بل ولا يتعلق بشيء بل هي حالة حاصلة في النفس للنفس
كلا يتعدى الى شيء واما الثاني فلعدم كون الملكة مسببة عن الاحكام بل مسببة عن الممارسة فلا بد وان
يجعل الباء اذا بمعنى وهذا لم يعهد منهم انه لم يعهد منا استعمالهم زيادة الباء بين المضاف والمضاف اليه سيما
فيما كان المضاف وهو العلم محلى باللام اقول ويرد على ما اورده اولا من كون حمل العلم على هذا معنا مجازا ان هذا
وان كان مجازا لغة الا انه في العلوم المدونة اصطلاح او مجاز مشهور كما سيظهر لك وقد حكي عن المحقق الشريف
انه قال في حاشيته على شرح التلخيص والتفصيل ان المعنى الحقيقي للفظ هو الادراك ولا بد له من متعلق هو
المعلوم ومن القواعد له تابع في الحصول يكون ثمة تابع وسيلة البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ على كل
واحد منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحا او مجازا مشهورا انتهى فلا يرد ان هذا مجاز لا يجوز ارتكابه في التعاريف
او مجاز بعيد لا يكاد يرتكب فيها لمنع عدم الجواز ومنع البعد حتى في مثله نعم يمكن الايراد على من حمله على الملكة وارادة الكلات

حمل العلم على الملكة والقوة القريبة وان صح من حيث تعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصح كونه تفسيرا للفقه اذ ليس
الفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسماء النفس الملكات الحاصلة للحالات الراسخة بل لا يتبادر منها في الاستعمال
الا نفس المسائل او العلم بها على اختلاف الوجهين الا انها تصدق على كل مسئلة من مسائل العلم انه من ذلك
العلم وبعض منه ولا يمكن ان يجعل منه شيء من الملكة ولا بعضا منها بالضرورة وكذا تفسيرنا الملكة بالتهيؤ والقوة
والقوة والذهن ولا يتصف بها شيء من اسماء العلوم وايضا الملكة حالة بسيطة راسخة في النفس ولا يصدق
ذلك على شيء من العلوم فالظاهر ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق
عليها لفظ العلم وايضا شيء من اسماء العلم من جهتها بانا اذا ذكرنا كما عرفت سوآء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على
الملكة حقيقة او مجازا وحينئذ فيتجه هنا اشكال اخر وهو ان ارادة الملكة من العلم وارادة الكل
من الاحكام ثنا فيما مرة في الجواب من القول بان المراد بالعلم في الحد هو الظن بالاحكام او العلم بالاحكام الظاهرية
او الاعتقاد الراجح من جهة ان هذه الاجوبة مبتنية على حمل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيها ذكر
متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية فلا يصح ان يكون المراد
بالعلم بمعنى الادراك هو الملكة اذ الادراك يتصف بها والملكة لا تتصف بها ولا ستراح بعض عن هذا
الاشكال بان الملكة بمعنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا
فبناء على هذا لو حمل العلم بمعنى اليقين كما حمله بعض يكون المراد بالعلم الملكة التي يقتدر بها على الادراك
اليقينية ولو حمل بمعنى الظن كما حمله بعض يكون المراد به الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية فانه
لا انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فان العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به
مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك بناء على ارادة العلم بوجوب العمل او العلم
بمدلول الدليل فان العلم بوجوب العمل به مجاز عن الظن به بمشابهة وجوب العمل كما انه في الصورة السابقة
كان مجازا عن الظن بمشابهة وعلاقة الحصول ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية
والمسببية ومن ذلك يظهر الكلام في العلم بمدلول الدليل فان كون الاحكام مدلول الادلة الظنية ظنية غالبا
كما ان كون المراد من الادلة هو ذلك الاحكام ايضا طبق فيشبه الظن الحاصل من الادلة بالعلم بعلاقة مجاز الحصول
او وجوب الاعتناء به واستقرار العلم ثم اريد منه الملكة على نحو ما سبق ومن هنا يظهر الكلام في الاعتقاد الراجح فان
العلم اطلق على الاعتقاد الراجح مجازا بعلاقة العموم والخصوص بذكر الخاص وارادة العام ثم ترتب عليه ذلك
ارادة الملكة من ذلك بالعلاقة المذكورة اي السببية والمسببية نعم لو اريد من العلم ملكة القطع كما هو المشهور
المذكور فلا يلزم الا مجاز واحد هذا وقد اورد عليه بعض مشايخنا انه لا دليل على جواز سبك المجاز من المجاز
لان اوضاع المجازات توقيفية نوعا لا انا وضاع الحقائق توقيفية شخصا وما حصل لنا بالعلم من الرخصة
بالاستقراء في كلماتهم انما هو جواز استعمال اللفظ في معناه المجازي لما كان بين الحقيقة والمجاز مناسبة بلا
واسطة واما مع الواسطة كاستعمال العلم في الملكة بالعلاقة المذكورة في صورة ارادة الظن او الاعتقاد الراجح
او العلم بمدلول الدليل من العلم فلم يحصل لنا عن معلوميته من العرب فيجوز بمثل هذا الاستعمال المجازي وفيه ان
الرخصة تعلم بالاستقراء في كلماتهم فانهم يقولون فلان عالم بالنحو مثلا ولا يكون له الا ملكة الظن بالنحو وانه
يراد عناه من العلم الظن عليهم منهم بلا اسناد لكن في التعريف سبك المجاز من المجاز بان يقولوا لا يجوز مثل هذا

المجاز لعدم ثبوت الرخصة فيه ولما انجر الكلام هنا الى سبك المجاز من المجاز فلا باس باعادة الكلام لكى
يكشف الحجاب عن المراد فى المقام فنقول اعلم ان الكلام فيه لا بد وان يقع من جهتين احديهما فى بيان
معناه والوجوه المتصورة فيه والثانية فى بيان احكامه من الجواز والعدم اما الجهة الاولى فنقول علم ان مرادهم
بسبك المجاز من المجاز يحتمل وجوها احتمالات اذ يحتمل ان يكون المراد هو استعمال اللفظ اولا فى المعنى المجازى
الموضوع له بعلاقة ثم استعماله ثانيا فى معنى مجازى آخر لوجود العلاقة والمناسبة بين المجازين وبعبارة
اخرى يستعمل اللفظ باطلاق واحد فى المجازين ولكن بنحو الترتيب يعنى بعدا بعد واحد لا بنحو استعمال
اللفظ المشترك فى اكثر من معنى واحد وبعبارة ثالثة تعدد الاستعمال فى الاطلاق واحد وظاهر عبارة الفاضل
القمى بعد ذكره لفظ ثم انما هو هذا الاحتمال لانه قال فالعلم على الاول الوجهين استعارة للظن بشابهته وجوب العمل
كما فى صورة العلم ثم استعارة بشابهته لجعان المعصود او مجاز مرسل لا بد كر الخاص واردة العام ثم ترتب على
ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية انتهى لا ريب ان الظاهر من العبارة ان المفروض عبارة عن
استعمال اللفظ وارادة المعنى المجازى اولا ثم ارادة ما بينه وبين المعنى المجازى علاقة ثانيا فى اطلاق واحد ويحتمل
ان يكون المراد هو استعمال اللفظ ابتداء من غير ان يستعمل فى المعنى المجازى فيما يناسب المعنى المجازى من غير ان
يكون بينه وبين المعنى الحقيقى مناسبة اصلا او مع وجود مناسبة بعيدة بواسطة المعنى المجازى القريب كاستعمال
الاسد فى فرد خاص من الرجل كزيد مثلا لكونه فردا من الشجاع المشابه للاسد ويحتمل ان يكون المراد هو استعمال اللفظ
فى المعنى المجازى فيما بينه وبين المعنى المجازى مناسبة ايضا لكن بنحو التقييد بمعنى ان يكون المراد بالعلم فى الحد
هو كل واحد من مطلق الاعتقاد او القطع بوجوب العمل والظن والحكم مقيدا بالملكة والحاصل لعله كان المراد من سبك
المجاز فيه ان المستعمل فيه فى لفظ العلم هو نفس المعنى المجازى المقيد بالمعنى المناسب له كان يستعمل لفظ العلم فى ملكة
الظن وملكة الاعتقاد الراجح مثلا فانه استعمل فى نفس المجاز والمجاز من المجاز معا لكن بنحو تقييد ان المناسب
الذى هو المجاز البعيد وهو المجاز مع الواسطة ويحتمل ان يكون المراد هو استعمال اللفظ اولا فى المجاز القريب لا مجرد
ثم استعماله فى المجاز البعيد ثانيا باعتبار المناسبة بين المجازين لا مجرد ويحتمل ان يكون المراد غير ما ذكر ولكنه بعيد
عن ظاهر عباراتهم بل من المعلوم ان مرادهم من سبك المجاز من المجاز ليس الاحتمال الاول فان وحدة الاطلاق لا يجتمع
مع تعدد الاستعمال قطعا اذ هو ممتنع بل الاحتمال الثانى ايضا سخيف وليس مرادهم جزما ضرورة منافاته لفظ سبك
المجاز من المجاز لوحدة الاستعمال والمستعمل فيه مع انا نرى استعمالهم لهذا اللفظ فى الاحتمال الثالث وهو الاستعمال
بنحو التقييد عند قولهم ملكة الظن ومن المعلوم ان الاحتمال الثانى مقيد بعدم التقييد والثالث مقيد بالتقييد فالاستعمال
فى المعنى المناسب بنحو التقييد والاحتمالان متنافيان نعم القدر المتيقن من تلك الاحتمالات هو الاحتمال الثالث والرابع
وعليهما يحمل كلام الفاضل المتقدم ايضا لان الظاهر من قوله ثم اريد وان كان تعدد الاستعمال على نحو الترتيب فى اطلاق
واحد ولكن ذلك لما لم يتكلم به عاقل فضلا عن مثل هذا العالم الفاضل الكامل يجب حمله على ان مراده هو الاحتمال الثالث
او الرابع بل لكان تصحيحه متعلق الباء بالعلم بنحو ما ذكره من الاستعمال كشف عن ان مراده ايضا هو الاحتمال الثالث
الذى يكون القيد فيه داخلا فى الارادة من اللفظ وكيف كان لما لا حاجة فى مقام بيان اصطلاح العلماء فى هذا اللفظ
بل المقصود الاعظم بيان جواز سبك المجاز من المجاز باحد من هذه الاحتمالات المذكورة وتحقق الاستعمالات وفيما نشتغل
الكلام فى ذلك ونقول اما الجهة الثانية فاعلم ان ما يتراءى فيه بادى النظر انما هو عدم الجواز وعدم الصحة فى شىء من الاستعمالات

الاستعارة ... [illegible]

ثم ان الحكم فيه ... مناسبة ... اصلا كاستعمال الاسد فى فرد الفرد ... الشجاع بعلاقة ... [illegible]

الجملة فى سبك المجاز من المجاز اما الاحتمال الاول فلانه مضافا الى ما قرر من عدم اجتماع تعدد الاستعمال مع
اتحاد الاطلاق يرد عليه انه غير صحيح ايضا من جهة اخرى وهى ان عدم تحقق نحو هذا الاستعمال وعدم جوازه
على مذهب من يشترط فى المجازات نقل الآحاد ظاهر اذ لم ينقل من العرب جواز نوع هذا الاستعمال ولا شخصه
واما على مذهب المختار من عدم اشتراط ذلك فايضا عدم الجواز ظاهر فان المجازات مثل الحقيقة فى انه لا يجوز
التعدى عما حصلت الرخصة من العرب فيه فان الحقيقة كما ان لها موضوعة بوضع شخصى فالمجاز موضوع
بوضع نوعى ولا بد من ملاحظة الوضع النوعى ايضا وان الرخصة فى اى نوع حصل والحاصل انه لا يجوز
لا يجب الرخصة من العرب فى كل واحد واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصلت الرخصة فى كليها وهذه الرخصة
ليست بنص من العرب بتصريح منهم بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمال
فى ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع ولا ريب انه لم يثبت الرخصة من العرب فى جواز مثل هذا الاستعمال المجاز
المفروض واما الاحتمال الثانى فخطأ ايضا من جانبين كالاول لعدم ثبوت الرخصة فيه ايضا كما لا يخفى فان غاية ما
حصلت به الرخصة بواسطة الاستقراء انما هو جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى الموضوع له اذا كان بين المعنى
المجازى والموضوع له بلا واسطة واما مع المناسبة مع الواسطة كالمفروض فلا يمكن الحاقه بالمستقر فيه لاصالة
عدم الجواز وتوقيفية اللغات وعدم جواز القياس فيها كالاحكام التوقيفية بل المقام مضافا الى ما ذكر من
ان الاصل عدم جواز الاستعمال الا فيما ثبت الرخصة من الواضع ولم يثبت الا فيما لم يكن واسطة بين المعنى الحقيقى
والمجازى ايضا دليل آخر وهو اتفاق كل العلماء واجماعهم على ان الاستعمال الصحيح منحصر فى الحقيقة والمجاز وهذا
المجاز ما نراه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين ما وضع له اللفظ ويظهر من هذه الكلام من كلام
الاشارة عدم صحة استعمال اللفظ فى الخارج المناسب للموضوع له واما الاحتمال الثالث فوجه عدم جوازه
فظاهر اما على مذهب من يشترط نقل الآحاد واضح واما على المذهب المختار فلعدم ثبوت الرخصة فى مثل هذا الاستعمال
المجازى المقيد فان المجاز كالحقائق يحتاج الى الوضع فى الثانى شخصى وفى الاول نوعى ولا ريب ان المعنى الحقيقى
توقيفى كلا يجوز التعدى عنه فيما علم وضع الواضع له فكذا المجازى وفيما نحن فيه لا نعلم كون مجموع المعنى المجازى الواحد
موضوعا له اللفظ بوضع نوعى فلا رخصة لنا فى استعمال اللفظ بعنوان المجاز الا فى حال الوحدة كما شرط الوحدة
لا اقول ان الواضع صرح او قصد بالوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى النوعى المجازى بشرط ان لا يراد معه شىء آخر
وبشرط الوحدة بل اقول انما صدر منه الوضع النوعى والرخصة النوعية فى حال انفراد المعنى المجازى فى حال الوحدة
لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له النوعى فيكون المعنى المجازى للفظ المفرد هو المعنى المفرد فى
حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم على ما ذكرنا القول بان الموضوع له النوعى هو المعنى المجازى المفرد لا بشرط الوحدة
ولا عدمها فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر اذ الموضوع له النوعى على ما ذكرنا هو نفس المعنى فى حال الوحدة
واعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدم انضمامه معه انما هو
باعتبار المعتبر ويمع عدم تعتبا وباعتبار المعتبر بالتتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى
المجازى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط الانفراد واما الاحتمال الرابع فقد ظهر من جميع ما ذكرنا
عدم جوازه ايضا اذ القدر الذى حصلت الرخصة من العرب بالاستقراء فى كلامهم انما هو جواز استعمال اللفظ فى المعنى
المعنى فيه خلاف ما وضع له اللفظ فيما كان بين المعنيين مناسبة بلا واسطة واما مع الواسطة كالمفروض فلا رخصة

عنه معلومة فلا يجوز كلا استعمال الاعتقاد ايضا فيما خالف الاصل على موارد القطع واليقين فظهر من جميع ما ذكرنا انه
لا يجوز سبك المجاز عن المجاز باحد من هذه الوجوه المحتملة هنا غاية ما يتراءى في بادئ النظر ولكن الحق
ان ما يقتضيه الانصاف والتحقيق انما هو جوازه لو جعل عرفي كما انهم كثيرا لم تثبت الرخصة عندهم لما توهم منهم
بمثل هذا الاستعمال المجازي ولكنهم استعملوا لفظ العلم كثيرا في الملكة فاستعمالهم له فيها كاشف عن جوازه
وصحته وحصول الرخصة من الواضع وبالجملة بل لعل جوازه مقصر عندهم انهم يقولون فلان يعلم النحو او الصرف
او غيرهما من سائر العلوم مع انه لا يكون له الا ملكة الظن بالنحو مثلا ولا يكون ذلك الا من سبك المجاز من المجاز لان
علم النحو وغيره من سائر العلوم اما ان يراد منه التصديق بمسائله فيكون معنى قولنا فلان يعلم النحو ان له ملكة العلم
الناس يستعمل لفظ العلم في الملكة بلا ترتبه للتصديق الظني الذي يكون هذا التحصيل لمن هو مستند على تحصيل
وكلاهما معنى مجازي للفظ العلم اذ العلم بحكم التبادر كلام حقيقة في التصديق القطعي والمفروض خلافه من المفروض
اقتداره على تحصيل التصديق الظني فقط وتوهم ان لفظ العلم هيهنا استعمل في نفس الملكة بعلاقة السببية
والمسببية ضعيف لان المفروض عدم اقتداره على تحصيل التصديق القطعي الذي هو المعنى الحقيقي للفظ العلم
فاستعمال العلم في ملكة تحصيل التصديق الظني استعمال اللفظ في المجاز من المجاز فان الملكة مجاز عن التصديق
الظني بعلاقة السببية والتصديق الظني مجاز عن العلم اي التصديق القطعي بعلاقة تجاذب الحصول واما
ان يراد منه نفس مسائله فلا بد ح من اعتبار التصديق الظني ايضا ليصح تعلق الملكة به فيكون معنى الملكة
تحصيل التصديق الظني وهي ايضا سبك المجاز من المجاز واما ان يراد منه مطلق الاعتقاد بمسائله فذلك
ايضا سبك مجاز من المجاز لان الاعتقاد المطلق ليس معنى حقيقيا للعلم كما هو معلوم بحكم التبادر بل هو حقيقة
في قسم منه وهو التصديق القطعي فاستعماله في ملكة تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام موجب لسبك المجاز من
المجاز ايضا وبالجملة على التبادر في لفظ العلم في امثال هذه التراكيب عندهم مستعملا في الملكة وهو موجب
لارادة سبك المجاز من المجاز ويؤيد ما ادعينا من كونه مستعملا في الملكة ما صرح به المحقق الشريف في حاشيته
على شرح المختصر ان اطلاق العلم على حصول صورة من الشيء عند العقل او على الصورة الحاصلة منه
عنه وكذا اطلاقه على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مستفيض مشهور واطلاقه على ادراك الكلي او
المركب مقابلا لاطلاق المعرفة على ادراك الجزئي والبسيط مذكور في الكتب واقع في الاستعمال واما الملكة المسماة
المتعلقة بالصناعة فانما هي في العلوم العملية اي المتعلقة بكيفية العمل كالطب والمنطق وتخصيص العلم بالانظار
غير محقق كيف وقد ذكر العلم في مقابل الصناعة ثم اطلاقه على ملكة الادراك بحيث يتناول العلوم النظرية و
العملية غير بعيد مناسب للعرف كما مر واطلاقه على الصناعة على الملكة التي ذكرها هيهنا شايع ذائع واطلاقه على
مطلق ملكة الادراك لا باس به كما قيل صناعة الكلام انتهى فالحاصل صحة دعوى المفروض عرفا ويؤيد صحته مطلقا
حتى عند الواضع مقصد المستعملين للفظ العلم في الملكة ولكن جواز استعماله في المجاز البعيد مطلقا ولو بتقييد
بالمجاز القريب مما افتقر اليه بعدم ثبت الرخصة بخصوصه من العرب المتكلمين وصحة المفروض من استعمالهم و
صحة تلك الاستعمالات ... تصحيح الاستعمال في المجاز من المجاز في الجملة وانهدم لزوم تقييده
بالمجاز القريب ... بحيث كان التقييد واطلاقه ... لفظ العلم مستعملا في نفس الملكة المتعلقة
لفظ التصديق الظني بعد الملكة ... المرتبة الخامسة من

الملكة فتح جميعا المستعمل فيه وان يكون مستعملا في القيد والمقيد معا كان يكون المراد بالعلم ملكة الظن او ملكة
الاعتقاد الراجح مثلا ولكن القدر المتيقن من ارادتهم هو الاول فلا يجوز التعدي الى الثاني ولا دليل عليه
ثم نعم لو كان الثابت منا استعمالاتهم هو الثاني في المجاز البعيد الى الاول بالاولوية القطعية لانه لو جاز الاول
في المجاز البعيد مع كثرة المستعمل فيه المجاز جنسا وصدقه بالاولوية القطعية ولا اقل من الاولوية الظنية
الجلية فثبت بالجملة ان القدر المتيقن من الصحة عرفا ونحوها هو استعمال اللفظ في المجاز البعيد واما فيزوفي
المجاز القريب يجوز التقييد بان يكون المقيد والقيد كلاهما داخلا في الارادة كالتشبيه بحيث تعدد المستعمل
فيه فلم يقم دليل على صحته ثم ان القدر المتيقن من جواز الاستعمال هو صورة تحقق الواسطة بين الموضوع له
والمجاز البعيد واما في صورة تعدد الوسائط فلا يجوز لعدم حصول الرخصة الى هنا ومجرد صدق لفظ سبك
المجاز من المجاز في هذه الصورة لا يوجب الرخصة في الاستعمال لا الاخفية ح انه لا يجب تسمية سبك المجاز
من المجاز من نحوها ثم ان سبك المجاز من المجاز في صورة وحدة الواسطة جائز مطلقا سواء كانت العلاقة
بين المجاز البعيد والحقيقة بعلاقة او قرينة وسواء كانتا اعلى في التشبيه اما وضع له الالفاظ كما استعمل
لفظ الشريك كالعين الموضوع للمفتقر في الشمس بعلاقة التشابه بينها للاحتياج اليها مما لمبسك المجاز من المجاز
فان المجاز حمله الاظهر هو استعمال اللفظ في المعنى لاجل وجود المناسبة بان يكون مصحح هذا الاستعمال هو المناسبة
او ليس بوجود ان اللفظ موضوعا له ايضا هذا كلام يقع في العين فلنرجع الى ما كنا فيه وهو المقصود من دفع
الاشكال الوارد على التعريف فنقول اما من يجعل العلم عبارة عن ملكة الاذعان القطعي فلا يلزمه سبك مجاز من مجاز
او غاية ما يلزمه انما هو المجاز المرسل فيكون الفقه عنده هو ملكة القطع بالاحكام المذكورة فاستعمل العلم في ملكته
لعلاقة السببية والمسببية وبعبارة اخرى الفقه عنده هو الملكة التي يقتدر بها على القطع اي على الادراك القطعي
بالحكم لان العلم حقيقة في الادراك القطعي واما من يجعله عبارة عن مطلق الظن فيلزمه سبك المجاز من المجاز المرسل لاستعمال
العلم في ملكة الظن لعلاقة السببية والمسببية بين الملكة والظن ايضا سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن
به عنها باعتبار الحصول وهذا المجاز يسمى بالاستعارة والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به بعلاقة
السببية والمسببية واما من يجعله عبارة عن الظن الواجب العمل فيلزمه ايضا ما ذكرنا من ان هذا الظن شابه العلم
في وجوب العمل واما من يجعله عبارة عن مطلق الاعتقاد الراجح او الاعتقاد الواجب العمل فايضا يلزمه سبك المجاز
من المجاز بجواز ان العلاقة بين العلم والاعتقاد هي علاقة العموم والخصوص لا التشبيه حتى يكون استعارة بل هذا مجاز مرسل
لعدم جواز تشبيه الخاص بالعام اذا عرفت لوازم المذاهب فيمكن دفع الايراد بان المراد بالعلم هو الملكة لان اطلاقه على
الملكة منه في مثل علم الفقه والنحو والصرف ونحوها شايع ثم ان الكلام الى هنا كان في تعريف الاصول لا اصول
الفقه من حيث انه مضاف ومضاف اليه منفردا واما الكلام فيه من حيث الاضافة فقد صرح بعض من العلماء
بان الهيئة التركيبية في لفظ اصول الفقه تدل على ما دل عليه لفظ الاصول والفقه منفردين ولهذه الهيئة التركيبية
وضع على حدة غير وضع المفردات فالهيئة التركيبية تدل على تعريف مفهوم اصول الفقه واورد عليه بان المراد من
المضاف ح اما معناه اللغوي اي ما يبتنى عليه الفقه او احد من المعاني المصطلح عليه وعلى التقديرين لا يتم اما
الاول فلان الاضافة اما بيانية او لامية والبيانية فاسدة اذ هو بديهي البطلان ضرورة ان اصول الفقه هو المبنى
التي يبتني عليها الفقه وكلا ادلة مفهوم اصول الفقه ليس بذلك لانا نعرف في كونها لا يبتنى عليه بل نعلم علم الطرف

قد مر ان الاستعارة لما كانت علاقة فيها التشبيه ان يقصد ان الاطلاق على الظن المجاز بسبب تشبيهه بمعناه الحقيقي وان لم يقصد التشبيه فمجاز مرسل ١٢

21

للفعل علم النحو والصرف واللغة والرجال والأدلة الأربعة المعروفة التي هي من موضوعات علم الأصول فنيه
لكونها مبادي للفقه وأما الثاني فلأن الأصل في الاصطلاح له معان ويعتبر كلا بجعل شيء منها اضافة إلى
الفقه أما إرادة الظاهر منه فلأن ظاهر الفقه ليس بعض أصول الفقه سواء جعلت الإضافة لامية أو بيانية
وهذا واضح وأما إرادة الاستصحاب منه مع بيانية الإضافة فمفادها واضح وأما مع كونها لامية فلأن
استصحابات الفقه من جزئيات مطلق الاستصحاب الذي هو دليل الفقه وموضوع العلم الأصول لا فقه
فإن الأصول هو العلم الباحث عن عوارض نفس الأدلة التي هي العقل والإجماع والكتاب والاستصحاب و
السنة وعوارض جزئياتها وأما إرادة الدليل منه بعينها مع بيانية الإضافة فواضح الفساد وأما مع لاميتها
فلأن الأدلة عند الأكثر أما مية هي الأربعة المعروفة التي هي من موضوعات علم الأصول لا الفقه ومفهوم أصول الفقه ليس
من أدلة الفقه بل هو من أدلتها وأما إرادة القواعد فلأن قواعد الفقه كاشتراط قبض الثمن في المجلس في النقد
ليس علم الأصول ... بأن المراد من الأصل هو المباني أو القواعد الممهدة المعلومة التي هي العوارض لأدلة
الفقه لكون الإضافة اللامية هنا للعهد المعلومية مسائل أصول الفقه فخرج النحو والصرف وأدلة الفقه وعلم الرجال
ونحوها وأما المقام الثالث ففي بيان ثمرة هذا العلم وموضوعه ومسائله ومرتبته ومباديه أما ثمرته فقد ظهر من
التعريف أنها هو الاقتدار على استنباط الأحكام والعلم بها الذي يتوقف العمل الصحيح الموجب للوصول إلى السعادة الأبدية
والبهجة السرمدية عليه وأما موضوع هذا العلم ومسائله فبيانهما يتوقف على بيان موضوع كل علم ومسائله فإن
هذا العلم جزئي من جزئيات مطلق العلم فالعلم أنه صرح بعض الأصحاب بأن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية ثم قال ... الشيء ... الذاتية ... والخبر المساوي ... للإنسان
بالإرادة ... كالضحك للتعجب ومسائل العلم هي المطالب المثبتة فيه وقد يكون موضوع تلك
المسائل نفس موضوع العلم وقد يكون جزءا أو جزئيا من جزئياته أو عرضا من أعراضه وأعراض جزئه أو جزئياته
فالبحث عن جواز نسخ الكتاب ... وتخصيصه بالخبر الواحد ... وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه وجود المبحث
من عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر مثال ذلك بقولهم الكتاب حجة والسنة حجة لا يرجع إلى محصل إذ إن معنى
كونه دليلا ... وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الأصول كما لا يخفى
بل هو من توابع علم الكلام والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض الذاتية
والبحث عن أن المحكم مقدم على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والإجماع
المنقول حجة وليس بذلك إذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا من عوارض الأدلة فتدبر والبحث عن أن الأمر
للوجوب ... وعدمه والمرة وعدمها بحث عن أجزاء الموضوع وهكذا نقل انتهى وبعض أهل
ثم قال والأعراض الذاتية للموضوع ما يلحقه لذاته أو لجزئه أو لعارض له مساو ...
الجزء والعارض الأعم أو الأخص ليس من الأعراض الذاتية بل من الغريبة كما بين في الشفاء وموضوع المسائل
أما نفس موضوع العلم أو نوعه أو صنفه أو نحوه أو عرض ذاتي من موضوع العلم كما حقق في موضعه وأعراضها
الذاتية محمولات المسائل انتهى وهذا صحيح استاذنا الشريف بأن موضوع كل علم هو القدر المشترك

في أن موضوع هذا العلم

بين موضوعات مسائله ومسائله هي المطالب التي يدون العلم لأجلها فهذا أصالة سواء كانت تلك المطالب محمولة
في العلم لا بل كانت مشاركة مع المذكورات من حيث كونها مقصودة للمدون فيه ويسمى العلم فيدخل فيها
المسائل التي تحقق العلم بها وما هو من المبادي كما سيأتي مع المذكورات من هذه الحيثية فتخرج أيضا ما قد يذكر من
المسائل في العلم وليس مقصودا بالأصالة بل من باب تتميم المسائل المقصودة بالأصالة وتكميلها ثم أشكل
علينا ما ادعاه بالتبادر وصحة السلب عند العلماء في أسماء العلوم قائلا فإن المتبادر من النحو والصرف و
نحوهما هو ما ذكرنا وصحة السلب عن المسائل الغير المقصودة بالأصالة سواء قلنا بوضع أسماء العلوم
لمجموع مسائلها أو لكل مسألة منها لعدم خروج المسائل الغير المقصودة بالأصالة عن الموضوع له ويعلم من ذلك
أن موضوع كل علم هو القدر المشترك بين موضوعات مسائلها ثم قال رحمه الله فما قاله أهل الميزان من أن موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية إن كان مقصودهم هو ما ذكرناه ولكنهم بدعوى أن المسألة المقصودة
بالأصالة إنما هو ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموضوع لم يمكن لامتنع ذلك وإن كان مقصودهم أن
المناط في مسألة العلم هو العروض الذاتي حتى لو كانت متأصلة في المقصد لا يضع منه فسلم لما ادعيناه
من تبادر المتأصلة في المقصد من أسماء العلوم التي هنا أثبتنا ومنعها للمسائل في الموضوع أيضا يعلم حال من
ذلك فإنه هو القدر المشترك بين موضوعات المسائل المتأصلة فيها إذا عرفت موضوع مطلق العلم فاعلم أنهم
اختلفوا في موضوع علم الأصول على أقوال أحدها أنه الأدلة الأربعة المعروفة من حيث يستنبط منها الأحكام
الفقهية وكونها مبنى للأحكام الشرعية إذ البحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية لها من هذه الحيثية كذلك
وأما البحث عنها من غير هذه الحيثية ففي غير هذا العلم ككون الكتاب معجزا في علم الكلام وكذا البحث عن أحوال
الأخبار مذكور في علم الدراية وأما القياس فهو ليس من الأدلة المعتبرة عندنا وأما البحث المنصوص العلة
والقياس بطريق أولى فهو حقيقة بحث عن عوارض السنة وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل
في السنة وإلا فيدخل في العقل كما يخرج بعض مباحث الاجتهاد كوجوب الإفتاء ونحوه فإن الإفتاء ليس من الأدلة
الأربعة وكذا بعض مباحث التقليد الذي لا يبحث فيه عن عرض لشيء من الأدلة فهو ليس من مسائل العلم وإنما
أدرج فيها لمناسبتها إياها فإن لها تعلقا بالأحكام الشرعية وكذا المبادي اللغوية لكون الأمر حقيقة في
الوجوب والنهي حقيقة في التحريم لعزة تدوين المسائل فإنها البحث عن عوارض الأدلة بل المقصود من
المبادي اللغوية في علم الأصول تشخيص المقدار لأن المقصود تهم ألفاظ الكتاب والسنة بانضمام أصالة
عدم النقل ونحوها أيضا فأورد عليه أنه لا يمنع انحصار أدلة الفقه التي هي موضوع علم الأصول في الأربعة
فإن الاستصحاب والقياس ونحوها داخل في الموضوع ومن أدلة الفقه لا يقال إن القياس ونحوه ليس
من مذهبنا فليس موضوعا لهذا العلم كما مر وأما الاستصحاب فهو إما داخل في الأخبار أو في العقل لأنا
نقول موضوع العلم هو ما يبحث عنه في ذلك العلم نفيا وإثباتا ومثل القياس نفيا مما يتكلم الأصحاب في
حجيته وعدمها مع أنه لو اختص البحث عن الموضوع في عرضه إثباتا لا نفيا لما كان الكتاب والسنة والإجماع
عند من ينفي حجيتها من أدلة الفقه مضافا إلى أن القياس ونحوه يكون عند المجتهدين من العاملين به أدلة
وموضوع العلم لا يختص بطائفة دون أخرى وقوله أن الاستصحاب إما داخل في السنة أو في العقل
ضعيف فإنا وإن سلمنا أنه إذا كان حجة من باب الظن داخل في العقل ولكن إذا كان حجة من باب التعبد

في موضوع علم الأصول

فلا نسلم انه داخل فى السنة لانه لا يلزم من معرفة حجيته من السنة كونه داخلا فيها ودلالة فالدليل يختص بالواحد
وهو العقل لان حجية كل واحد من الكتاب والسنة والاجماع تستفاد من العقل وثانيا لو سلمنا الانحصار
فى الاربعة فلا نسلم كون الموضوع هو خصوصيات كل واحد منها بل هو القدر المشترك بينها وهو دليل
الفقه والمجتهد وثالثا ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام الشرعية الفرعية كانت الادلة
والقواعد موضوعا لهذا العلم وارد عليه بما فات الحق ان الموضوع هو القدر المشترك بين الادلة وهو
الدليل اولا ان معروض القواعد موضوع علم الاصول لا نفسها وثانيا ان مطلق الدليل ليس موضوعا لهذا
العلم فان دليل المقلد خارج عن الموضوع اذ اتفاقهم على تعريف الاضافى لعلم الاصول يكشف عن خروج مباحث
التقليد عن علم الاصول ويكشف عن ان مطلق الادلة سواء كانت للمجتهد او للمقلد كدليل وجوب تقليد
الاعلم ونحوه ليس موضوعا لهذا العلم فان لفظ الفقه سواء كان بمعنى التصديقات او الملكة اما المسائل
يكون مختصا بالاحكام الحاصلة للمجتهد دون المقلد ولو سلمنا كونه بمعنى المسائل الاعم من المسائل الحاصلة
للمجتهد والمقلد فبعد ملاحظة جهة الاضافة يخرج دليل المقلد ايضا اذ الظاهر من ملاحظة الحيثية هو كون
القواعد الحاصلة الفقيه مع كونها ممهدة فى الاستنباط وثالثا بما اختاره استاذنا الشريف ره من
ان مطلق دليل المجتهد موضوع لهذا العلم لا خصوص الادلة الاربعة فيخرج المبادى اللغوية وبعض مباحث
التقليد كجواز تقليد الميت وتعيين تقليد الاعلم ونحو ذلك فان ادلة التقليد ليست باجمعها موضوع هذا
العلم عنده وهو دليل المجتهد وينتظر ثم قال ره فظهر ان مسائل هذا العلم هى الامور العارضة لذلك
الموضوع من حيث ابتناء الاحكام الشرعية عليه نحو الكتاب حجة والاجماع حجة ونحو ذلك مما يبحث فيه عن
دليلية الدليل داخل فى مسائل هذا العلم لان الموضوع على ما عرفت هو مطلق الدليل فكون الكتاب مثلا
موضوعا لهذا العلم انما هو باعتبار كونه فردا من مطلق الدليل فكل الادلة من جهة كونه دليلا ومن الجهة
الحجة موضوع لعلم الاصول نحو كون النفيسة يكون الادلة الاربعة وغيرها دليلا داخلا فى الموضوع وكونها
دليلا خارجا عنه فالبحث عن كونها دليلا واثبات حجيتها بحث عن عوارض الموضوع الخارجية فمنه ومن
جملة المسائل الاصولية فاندفع ما اورده الفاضل القمى ره فى حاشيته على القوانين من خروج البحث عن دليلية الدليل
من علم الاصول نظرا الى كونه بحثا عن دليلية الدليل وهو خارج عن هذا العلم لكون هذا العلم باحثا
عن عوارض الدليل الثابت كونه دليلا واثبات دليلية الدليل انما هو فى علم الكلام ضعيف لما عرفت من
ان الدليلية خارجة عن الموضوع وان كانت الغيبة بها داخلا فيه فظهر من جميع ذلك ان موضوع اصول الفقه
عنده موضوع للعلم الباحث عنه من احوال الدليل من حيث ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليه كالبحث عن حجية
الادلة الاربعة وجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والمتواتر ونحو ذلك من مخصوصات هذا العلم لا يقال قد
استقر على طريقة السلف والخلف على ذكر المبادى اللغوية ككون الامر حقيقة فى الوجوب والنهى فى التحريم وهيئة
المشتق لذلك والمسائل الكلامية كاجتماع الامر والنهى وامر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط ونحو ذلك فى الكتب
الاصولية وليس هذا الا ان بناءهم على ان المذكورات من علم الاصول لانا نقول تلك المذكورات لما كان من الامور
المرتبطة باستنباط الاحكام الفرعية ولو بالارتباط البعيد نذكرها فى الكتب الاصولية اما لكونها من الامور المختلف
فيها فنذكرها فى علم الاصول لتنقيحها واما لتسهيل الامر حتى لا يحتاجوا فى الرجوع الى كتاب آخر وعلم آخر غير اصول

الفقه واما لانها لم تكن مذكورة فى علم آخر اصلا او لاجل غير ذلك فمجرد ذكر العلماء لها فى الكتب الاصولية لا
يدل على كونها من الاصول واما موضوع علم الفقه فبناء على ما اختاره استاذنا الشريف ره فموضوع كل علم هو القدر
المشترك بين موضوعات مسائله وهو فعل المكلف لان الفعل المشترك بين الصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك من
موضوعات المسائل وبناء على ما اختاره غيره ره موضوعه هو كل واحد من متعلقات الاحكام ومن موضوعات
مسائله ثم موضوعه عند الاستاد ره يحتمل ان يكون هو الفعل الظاهرى للمكلف المعروض للاحكام التكليفية
والوضعية عرضا مستقيما بالحمل الحقيقى كالصلوة واجبة والوضوء شرط لصحة الصلوة ونحو ذلك من الاحكام الوضعية
والتكليفية ويحتمل ان يكون هو الفعل الظاهرى الا المعروض لها لكن العروض المطلق اى سواء كان العروض
بلا واسطة او مع الواسطة ويحتمل غير ذلك تمامه فى معنى لفظ الفرعى ولكن لا سبيل الى الاول لخروج اكثر
ابواب الفرعية كالمعاملات والمطهرية والسببية والنجاسة والطهارة ونحو ذلك عن الفقه ولا الى الثانى
لدخول المسائل الاصولية وصفتها كحجية الكتاب وتكليفية كوجوب العمل به فى علم الفقه لانها تعرض
الفعل الظاهرى للمكلف ولكنه مع الواسطة لانها تثبت بها وجوب الصلوة ونحوها على المكلف ولا الى
غيرها لما مر فى لفظ الفرعية فى تعريف الفقه فالحق ان موضوع الفقه هو الفعل الظاهرى للمكلف المعروض
للاحكام الوضعية والتكليفية سواء كان العروض مع الواسطة او بلا واسطة ولكن بشرط ان لا يكون الحكم
مبنى الحكم الفرعى فما لا يكون مبنى جهة المبانية اصلا فهو من الفقه قطعا وما يكون مبنى لحكم المجتهد كالمسائل
الاجتهادية فهو خارج عنه جزما واما ما يكون دليل المقلد كلزوم تقليد الاعلم وعدمه وجواز تقليد الميت
وعدمه وجواز الرجوع من تقليده الى الاعلم وعدمه وجواز التبعيض فى التقليد وعدمه الى غير ذلك من
مباحث التقليد فاختلفوا فى كونها فرعية او اصولية عملية او كلامية وتوقف استاذنا الشريف ره بعد
ما ادعى القطع على عدم كونها من المسائل الكلامية فى كونها فرعية او اصولية عملية واستدل الفاضل القمى ره
فى مسئلة التجزى على كون جواز الاجتهاد والتقليد وجواز الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة
باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من فروعه بما يحصله ان المسئلة تجرى على طريقة الامامية لانه لا مناص
من لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبته عج من هو ولا دخل له الفقه الفرعى فان المراد منها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل بلا واسطة ويقابلها الاصول وهى الاعتقادات التى لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان
كان لها تعلق به فى الجملة ولا فى اصول الفقه لانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس فى ذلك منها بل معرفة
حقيقة الاجتهاد ايضا ليس منها فالحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع فى الغيبة من مسائل اصول
الدين التى يجب تحصيلها بالعقل اما بالنقل ايضا مثل المعاد ووجوب الامام فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فكذا
لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام بالنقل وبالعقل اما العقل فلان كل من مات
فى دهرنا مثلا نعلم بالضرورة ان له احكاما كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد من تحصيلها
على التفصيل يمكن الرجوع الى العلماء فى المسائل فى جملة العلماء واما النقل فكما ما ورد من الامر بالسؤال
من اهل الذكر والرجوع الى اصحابهم فى الاحكام مع ملاحظة شركتنا مع الحاضرين وما ورد عليه ان الفرق بين
معرفة الامام ره وبين معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو واضح لان كلا منهما وان كان من متعلقات الاعتقاد
الا ان وجوب معرفة الامام والاعتقاد انه من تكليفنا على ثابت بالعقل والنقل مصرح به بخصوصه كما فى الخبر

موضوع علم الفقه

فان مسائل الاجتهاد والتقليد هل هى من مسائل الفقه او الاصول او الكلامية

المقبول عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث وهذا الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم عملي في الشرع
ماخوذا من عمل بل يتوقف العلم به قبولا العمل به مسألة اخرى بخلاف وجوب اعتقاد المتوقع في الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس
دليل على وجوبه مع قطع النظر عن وجوب الرجوع اليه ووجوب اعتقاد ذلك فعلا حكم تبعي وقد تحقق بل وسيظهر
ان الاعتقادات التبعية ليست من اصول الدين في شيء وايضا استدل بعض من اندرج مسألة جواز الرجوع الى المجتهد
في اصول الدين على انه لو كان من الفروع لكان استنباطه من شأن المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على
بلوغه رتبة الاجتهاد ولا التقليد لاستلزامه الدور وبعد علمه من الاصول يكون كل احد مكلفا فيه بتحصيل الاعتقاد
ولو من الدليل كما في مسألة التوحيد والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون
فيها بالاعتقاد واورد عليه من قال بان المسألة من الفروع بان الفروع ينقسم تارة الى الضروري وغيره واخرى الى
ما يستقل به العقل وغيره والذي يتوقف على البلوغ الى رتبة الاجتهاد هو الاخير دون ما عداه ولا شك ان وجوب
رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به مما يحكم به عقل كل احد بعد علمه بكونه مكلفا في الجملة الذي هو ايضا من الضروريات
فهذه المسألة من قبيل وجوب الصلوة بل اوضح الضرورية لحكم بداهة العقل فيها ايضا فلا يتوقف على اجتهاد مع انا
ان نقول انا لا نسلم ان كل ما هو من الفروع يجوز فيه التقليد الا يجوز ان يكون مسائلها على قسمين قسم يجب فيه
الاجتهاد على كل احد وهو هذه وقسم لا يجب وهو غيرها فلا يرد ان العامي كيف يمكن له الاجتهاد فيها لما مر من
ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد في النبوة والامامة خصوصا كل واحد من الائمة ونقباء صاحب الامر والعصر
واما الجامع ان ماخذ هذه المسألة اسهل والبحث فيها اقل من غيرها انه اذا لم يمكن الاجتهاد فيها على من جعلها من
الاصول كيف لا يمكن بعد عدها من الفروع هذا ما في المسألة من تقليد الجاهل العالم واما تفاصيلها كمسألة انه
هل يجب الرجوع الى المجتهد المطلق او يكفي المتجزي وهل يجب الرجوع الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت
واما الكامل فلم يبلغ حد الضرورة بل لا بد اما من القول بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد وبان الواجب على العامي الاخذ
بالقدر الضروري وهو الذي اتفق عليه الكل كالرجوع الى المطلق الاعلم الحي فان جعله الرجوع الى غيره فرجوع
الى من باب التقليد ولكن هذا يجري فيما قد تقطع واما ما ليس كذلك كمسألة ان المرجع هل هو المجتهد
او الاخباري واشباهها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد او الاخذ بما ادى اليه الدليل من تعيين احدها
او التخيير ولا يلزم منه عسر ولا حرج اذ حكم العقل بتخير الجاهل في الرجوع بين عالمين لا يعلم تعيين احدهما
ليس بامر صعب بل هو اسهل بكثير من كثير من المسائل الاصولية واستدل من قال بكون جواز الاجتهاد
والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الفرعية على شيء نظر بعد تحقيق ما هو المختار عنده
في المقام فانه قال المحقق المقام ان الكلام يعتمد فيه على احكام كثيرة مختصة او غير مختصة بعضها يعد
من مسائل اصول الدين والمذهب وبعضها من الفروع ولا بد في التمييز بين مسائلهما من تمييزهما وقلت
المسائل المختلفة من جهات شتى وليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع بل انما يحصل
مخلية ويتر امور لا قبل جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام المتعلقة بذمتنا محصورة بين الاحكام الخمسة
صرحا او تعميما ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي مع كثرتها لا تخرج عن قسمين اما اعتقاد او عمل
فكل حكم يرد على الاعتقاد يسمى بالاعتقاديات كوجوب اعتقاد التوحيد والنبوة والامامة واشباهها وكل حكم
يكون واردا على العمل يسمى بالعمليات كوجوب الصلوة والزكوة والحج وتحريم ... قد يستلزم الاعتقاد حكما آخر

على الآخر كوجوب اعتقاد نبوة نبينا ص يستلزم وجوب طاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة يستلزم وجوب
اعتقاده بل العكس ظاهر ومع ذلك يمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقه الاعتقاد مطلقا سواء كان لازما
او ملزوما لحكم عملي ام لا والفرعية ما كان متعلقه العمل سواء كان لازما لحكم اعتقادي ام لا بمعنى ان جعل معرفة كل من
تلك الملازمة بل كان نفسه حكما اصليا والفرعي ما كان جزء مطلقا وههنا احتمال ثالث وهو ان يكون الاصولية عقليا
الاصلية والعمليات التابعة لها فخصوا الفرعيات بغيرها والثاني من جهة عقلية العقل وعدمه فان الاحكام على
ثلثة اقسام ما ينحصر طريق ثبوته بالعقل وما ينحصر بالنقل وما يمكن اثباته بهما كالامامة والوصاية وحرمة كذب الضار
ووجوب رد الوديعة واما الها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفرعية غيره ويحتمل ان يكون ما
يمكن اثباته بالطريقين معا في الاصول والثالث من جهة مرتبة الدين وعدمها فما كان من الاول يكون من
الاصول والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا ولا يعذر
جاهله يكون اصولا وما لم يكن كذلك فروعها والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه و
السادس من جهة كونه مبنى لسائر التكليفات او اكثرها وكون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فما كان
من الاول كوجود البارى ونبوة النبي ص وامامة الوصي واشباهها من الاصول وما لم يكن منه يكون
من الفروع والسابع ان يكون المراد بالاصول الاصول الخمسة او ما يزيد عليها فيقال الاصول ما يتعلق
بمعرفة البارى تع والنبي ص والامام وصفاتهم والمعاد وغيرها تتبعا والفروع ما سواها من احكام الشرعية
وعدم كون الاول والاخير مناطا للتمييز ظاهر والثالث محل نظر لا يبتني الترجيح على كون بعض اقسام الاول
مناطا ايضا اذ لا شك ان الاعتقادية التبعية ليست من الاصول فالحق ان المناط في احد الامرين اما
كون الاصول هي الاعتقاديات الاصلية وما يكلف باعتقاده اولا وبالذات وثانيهما الاخير من الامور
السبعة اي كون الاصول ما يتعلق بمعرفة البارى والحجة والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل
واحد منهما اصول الدين اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد
والاخذ بقوله عمل خاص وفعل مخصوص لا دخل له بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى العالم كرجوع
العالم الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا مما يتعلق بمعرفة البارى والنبي والامام والمعاد فلا
وجه لجعله من اصول الدين او المذهب اما اعتقاد وجوب الاجتهاد او اعتقاد وجوب الرجوع الى المجتهد
فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بمعنى ان وجوب هذا الاعتقاد وجوب
تبعي ماخوذ من وجوب العمل وباعتباره ولذا لم يكلف احد بهذا الاعتقاد من حيث هو ولا يعاقب المكلف على
عدمه نعم انما عقابه على عدم الرجوع على القول بعدم العقاب على التبعيات ههنا واستدل من قال انه من
المسائل الاصولية العمليات المذكورات تكون مما ينبني عليه ... ومبانى العمل وما به اساس المسائل
الاصولية واورد عليه ان كل ما يكون مبنى العمل يكون من الاصول غير مسلم اذ لا تلازم بينهما عقلا ولا
شرعا ولا نقلا اقول ليس فيه المرفوض تخصيص ان اراد انهما اذ لا ثمرة له الا الثمرة العملية وما لو ارادوا من
الثمرة نظر فان هذه المسائل لو كانت اصولية لما جاز فيها العمل بالظن وكذا لا يجوز فيها التقليد بل
يجب فيها تحصيل العلم بخلاف ما لو كانت فرعية لجاز فيها ذلك ضعيف فان مجرد تسمية المسألة فرعية
لا يوجب جواز العمل بالظن او التقليد فيها كما ان مجرد كونها اصولية لا يوجب لزوم تحصيل العلم فيها فان

فقط وكذا لا ملازمة بين كل حكم عملي لازم لحكم اعتقاد
او لا يكون معرفته بواسطة تلك الملازمة
صح

المدار في جواز العمل بغير العلم على انسداد باب العلم وجريان سائر مقدمات الدليل المشهور بالدليل الرابع سواء
كانت المسئلة اصولية او فرعية و المسائل المفروضة لا دليل على جواز التقليد فيها ولو كانت فرعية لا
تمنع ما صدر من الناس من يخرج على مرجوحيتها الاجتهاد كما سيجيء انشاء الله تعالى تفصيل هذا في بحث الاجتهاد
والتقليد واجمال هذا التفصيل ان من الناس من له اقتدار بنفسه على الرجوع الى مدارك مسائل التقليد بحيث لو
تميز الصحيح من السقيم ومنهم من ليس له اقتدار بنفسه على ذلك ولكن بعد ارشاد [illegible] اياه الى مداركها يقتدر
على الاجتهاد في تلك المسائل ومنهم من لا يكفيه ذلك ولكن بعد ذلك يرجع الى اقوال العلماء فيطمئن في المسئلة
ويعتقد علمه بالمسئلة ومنهم من لا يقتدر على فهم المسئلة ايضا فهو مما ذكر كالعامي المحض ولا يجوز التقليد في المسائل
الفرعية لاحد من الاصناف لا دليل على الاخير منها اذ الاصل حرمة العمل بالظن والتقليد لكل احد في كل
المسائل خرج عن تحت الاصل بعض مباحث التقليد بالدليل فبقي ثلاثة مباحث تحت هذين كانت اصولية او فرعية
او لا دليل على اخراجها عن تحته لا من الكتاب ولا من السنة والاجماع والعقل اما الاولان فواضح واما العقل
فلانه لم يقم على جواز التقليد والعمل بالظن فيها بل قام عليه في غيرها من المسائل الفرعية التي لا تكون مما في
واما الاجماع فتحققه غير محقق والمنقول منه منظور الى التمسك بظواهر اطلاقات توهم بجواز التقليد في الفروع
اجماعا لعدم انصراف الاطلاق الى امثال تلك المسائل التي يكون مما في المقلد في تقليده ولو سلمنا الانصراف
فالتمسك بتلك الظواهر في اثبات جواز العمل بقول الغير دور او تسلسل فان الاجماعات المنقولة بالاخبار
الاحاد لا يفيد غير الظن كالاخبار الاحاد لتمسك بها في اثباته لان تحتاج الى دليل وهو اما الاجماع المنقول
فيعود او ما عداه من ظني اخر فيتسلسل واما دليل علمي فليس اذ لا دليل علميا يثبت جواز اعمال الاجماع المنقول
الظني في اثبات جواز التقليد على المكلف في هذه المسائل واما هل يجب على الغير العامي البحث عن الاصناف
المذكورة تحصيل الادلة العلمية في اثبات هذه المسائل ام يجوز لهم الاتكال على الادلة الظنية فيما ذكرنا قد
ظهر ان تحصيل العلم لو كان له ممكنا فلا يجوز الاتكال على الظن ضرورة عدم جواز العمل بالظن مع انفتاح
باب العلم واما مع الانسداد فيجوز وبالجملة الثمرة في كون مباحث التقليد فرعية او اصولية واضحة

في مرتبة هذا العلم
[illegible]

مرتبة علم الاصول قبل العلوم التي يتوقف هذا العلم عليها من المنطق والكلام والعربية واما مبادي
هذا العلم فمبادئه التصورية هي حدود الادلة وانواعها وعوارضها وهي مذكورة في اثناء المسائل والمبادي
يحتاج اليها ستر الاحتياج واما حدود الاحكام فقيل هي ليست من مبادي هذا العلم بل هي مبادي لعلم
الفقه وقيل هي من مباديه لان مبادئه التصورية هي معرفة الادلة الاحكام الشرعية افرادا وتركيبا
من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها
وللاحكام الشرعية ايضا لانها جزء الموضوع قال ولا يجوز ان يكون اثبات الاحكام من جملة مبادي هذا العلم
للزوم الدور لان معنى اثبات الاحكام هو الاذعان والتصديق بها بسبب الدليل الشرعي فلو كان من
جملة المبادي لوجب ان يكون الاذعان بها مع الدليل الشرعي مقدما على اصول الفقه الباحث عن الدليل الشرعي
مقدما على نفسه وبعبارة اخرى الدليل الشرعي المأخوذ في اثبات الاحكام الشرعية موقوف على الدليل
الشرعي المثبت في اصول الفقه فلو كان الدليل المثبت فيه موقوفا على الاول لبناء على كونه من جملة مباديه
ووجوب تقديم المبادي لزم الدور فاجيب عنه بان اثبات الاحكام الشرعية على سبيل الاجمال لا يجب ان يكون

بالاحكام الاجمالية

بالادلة الاصولية حتى يلزم الدور بل يجوز ان يكون اجمالا معلوما بالضرورة من الدين لا من الادلة الاصولية
واثباتها في الصورة المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل يكون بالادلة الاصولية كما استدل بها الفقهاء في
دونها فلا يلزم الدور اقول وفيه انه لو كان معلوما بالضرورة من الدين لا يسمى مثل هذا اثباتا لان معناه
هو الاذعان والاذعان على وفق الدليل والضرورة [illegible] بالدليل الا ان يدعى ان المراد باثبات
الاحكام التصديقات البديهية وهو مع كونه خلاف الاصطلاح والمتبادر [illegible] ورود الدور فلا يحتاج الى
الجواب فتدبر واما المبادي التصديقية له فلخفته منها ما يبين في المنطق والكلام والفقه بعضها اما الكلام
لان الاحكام المعلومة بالضرورة والبديهية [illegible]
فلان اثبات ادلة الاحكام الشرعية يتوقف على اثبات الشرع المتوقف على معرفة الله وعلمه وحكمته ومعرفة الرسول
وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة وكل ذلك من المسائل الكلامية وايضا مباحث الاحكام من الحكم و
الحاكم وغيرهما مما يذكر في المبادي الاحكامية كلها من الكلام واما اللغة فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة
وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ العربية انما تكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز
والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وايضا بعد معرفة دلالات الحركات
الاعرابية ومضارعها من الصيغ المختلفة وكلها من مسائل اللغة وقد عد كثير من الاصوليين المبادي اللغوية
والاحكامية المذكورتين في اول كتب اصول الفقه من مباديه وهو ليس بجيد لان المبادي التصديقية الحقيقية
يجب ان يبين في علم اخر وشيء مما يذكر في القسمين ليس كذلك الا قليل من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان
الحقيقة من التصديقية للعلم لا يبين فيه والا كانت من مسائله ودعوا ان اكثر التصديقات المذكورة يبين في
هذا العلم وايضا المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات يتالف منها دلائله او امور يبتنى
عليها مقاصده والتصورية هي حدود واشياء تستعمل فيه والامور المذكورة في القسمين ليست كذلك
بل هي مسائل تتالف منها دلائل علم الفقه فهي مباديه وهكذا حدود الاحكام كما قررنا ايضا كثير من
المسائل المذكورة في المبادي اللغوية انما هو من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيه عن العوارض الذاتية
للادلة الاربعة او متعلقاتها وايضا الفرق بين الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق
والتقييد والعموم والخصوص حتى جعلت الاخيرة من المسائل والاولى من المبادي [illegible] الذي يظهر لي انهم
لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف بل رأوا ان للادلة الاربعة ومتعلقاتها احوالا و
عوارض وضعوا علما يبحث فيه عنها وسموه اصول الفقه ثم رأوا ان لمسائل الفقه مقدمات اخر لم
يتبين في علم اخر ولم يكن ايضا من احوال الادلة الاربعة حتى يجعلها من مسائل الاصول وضعوا
لها بابا ولما ناسبها الاصول حيث ان لها مدخلية في استنباط الاحكام الحقوا بها وسموها المبادي
وكان بعضها مما يبحث فيه عن الالفاظ وبعضها مما يبحث فيه عن الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبة
بعض مسائل الاصول لبعض مسائل احد القسمين ادرجوها فيها مسامحة هكذا قيل **واما المقدمة**
الثانية ففي ذكر بعض مما يتعلق باحوال الالفاظ والالفاظ تشتمل منها مقدمة ومناهج **المقدمة** فاعرف
اللغة اصلان بعضهم عرف اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه ينتقض عكسا بدخول الحقيقة الشرعية
وبعضها عرفها اخر بانها لفظ وضع لمعنى اولا من غير تقدم وضع سابق عليه فخرج الحقيقة الشرعية واورد عليه
طردا بخروج المشترك اذا وضع لمعنى ثان بعد وضعه لمعنى اول وبعضا اخر عرفها بانها اللفظ وضع لمعنى اولا لا [illegible]

وارد عليه المحقق هكذا بدخول الاعلام الشخصية ح ومنع التفتازاني بانها ايضا موضوعات لغوية والتزام خروجها
عنها كلها بعيد ح بعضا اخر قال الظاهر ان للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام
الشخصية بالجملة يراد به اللفظ الموضوع ومنه قولهم المبادي اللغوية والتعريفات المذكورة ولا منافاة
عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسياتي بيانه ثم قال وللغة اطلاقان اخران ايضا احدهما العلم
الذي يعلم به المعاني الموضوعة للفظ لغة وشرعا وعرفا ومنه قولهم مرتبة علم اللغة متاخرة عن اللغة و
ثانيهما اصطلاح طائفة يكون طريقهم في الوضع المقابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا اللفظ
لغة كذا **متن** اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية ولما كان
المقصود في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية فاقتصر على ذكر اقسامها فقول دلالة اللفظ
اما مطابقة او تضمن او التزام فالمراد بالاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمام سواء كان
الوضع شخصيا او نوعيا وقيد الحيثية لدفع انتقاض المطابقة بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ
مشتركا بين الكل وجزئه او الملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل على الجزء او اللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام
ما وضع له وهو … لكن … ملاحظة هذا القيد وباعتبار قيد الحيثية … ذلك ولكن يمكن الحذف
اعتمادا على الظهور ولعله لذا تركه الاكثرون لان المعتبر في الدلالة الارادة وبالثانية دلالته على جزئه كما
وبالثالثة دلالته على لازمه الخارج كما يقتضيه الذهن لا العقل كالجود اللازم لحاتم ذهنا ويشترط في الاخيرة
اللزوم الذهني لعدم الوضع فيها وعدم دخولها في الموضوع له فلو لم يلزم من العلم بالماهية العلم بها انتفت
الدلالة مطلقا واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب لانه لما لم يتحقق فيه الوضع انتفت فيه الدلالة كلها
واجيب اولا بان المراد بالوضع اعم من وضع عين اللفظ لعين المعنى او اجزائه والثاني في تحقيق في المركب ثانيا
بان المراد بالوضع اعم من النوعي والا لم يكن دلالة المفردات المشتقة على معانيها مطابقة والنوعي يتحقق في
المركب فان قلت على هذا يلزم انحصار الدلالات في المطابقة لان الاخريين مجازان ويلزم فيهما الوضع النوعي قلت
اللازم انحصار الدلالة في المطابقة … الدلالات في المطابقة … وينبغي التنبيه على امور
الاول … انه يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع لزومه له سواء كانت تلك لمجرد
تصور الملزوم او القرينة او مع امر خارج … بعضهم اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص ولا وجه له على
ما هو معروف … اتفقوا على عدم اشتراطه … نعم هو مقتضى اصطلاح اهل الميزان الثاني
دلالة اللفظ على المعنى المجازي … مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما هو الحق …
… الالتزام … المعنى الحادث من اللفظ … او … من القران كما نقل في شرح التلخيص عن
… بعضهم … على المعنى المجازي للفظ مع القرينة … يتحقق … ويكون الفهم لاجله
وخارج عن الدلالات الثلث في هذه الثالث … لان المطابقة اعم من الدلالة الحقيقية والمجازية بناء على الاكتفاء فيها
بالوضع النوعي وعدم اعتبار نقل الاحاد فيها … الدلالة الحقيقية واما دلالة التضمن والالتزام
فقالوا انهما مجازيتان فاورد عليهم بانهم ان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني والالتزامي يكون الاستعمال
مجازيا فلا ريب فيه ولكن جعل الدلالة التضمنية او الالتزامية … وان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المعنى المطابقي
فدلالته على المعنى التضمني والالتزامي دلالة مجازية فلا وجه له بل هذه الدلالة خارجة عن الحقيقة والمجاز الرابع

الحق ان دلالة التضمنية تابعة لدلالة المطابقة لان المحقق ان دلالة اللفظ على الجزء هي
نفس الدلالة على الكل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بما له جزء يفهم الجزء بعين فهم الكل فالدلالة على الكل
لا تغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل باعتبار الاضافة الى الجزء تسمى بالتضمن وباعتبار الاضافة الى الكل
تسمى بالمطابقة فالانسان يدل على الحيوان والناطق بالدلالة التي دل بها على المجموع المركب ونقل عن بعض اهل
الميزان انه صرح بتبعية التضمن للمطابقة … خلاف ما ذكرناه ولكن … بعيد وصرح بعض علماء الميزان
ان التضمن من الدلالات العقلية التبعية … من الدلالات اللفظية الخامس قد اختلفوا في توقف الدلالة على
الارادة على قولين فالاكثر على عدم التوقف وعن الشيخ الرئيس انه قال بالتوقف عليها والاظهر قول الاكثر لوجوه
احدها ان العالم بالوضع كلما حفظ اللفظ … الذهن معناه من غير تحقق الارادة وثانيها انه لو توقفت على
الارادة لما كان كلام النائم والساهي دالا على شيء لفقدان الارادة منهما والتالي باطل بالضرورة وثالثها
ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا عليه من الالفاظ وان صدرت من الجاهلين باصطلاحهم
الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه … ورابعها ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت متوقفة على الارادة
لزم الدور … من طريق الاستعارة من جهة الالفاظ وخامسها انه يفهم المعنى الحقيقي عند التجوز المانع من ارادته
… معلوم وجدانا وللشيخ وجهان احدهما ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يكون بالارادة
وثانيهما ان اللفظ المشترك المجرد عن القرينة لا يفهم منه المعنى وليس ذلك الا لعدم ظهور الارادة ويرد على
الاول منع الحصر بل انما يدل بالوضع وعلى الثاني منع عدم الفهم من المشترك بل يفهم المعنيان معا …
اللفظ والمشتبه انما هو المراد … السادس … الدلالة يطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره …
المعنوي ولهذا عرفوا الدلالة … بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالاول هو الدال و
الثاني هو المدلول ومرادهم بالعلم هنا مطلق الادراك لا مطلق التصديق ولا اليقين الذي شاع …
اي التصديق الظني او القطعي
لفظ العلم فيه فيدخل في الحد دلالة المفردات والمركبات ودلالة العقود والخطوط والاشارات …
… على وجه … وهي الدلالة الطبيعية واما الدلالة اللفظية فعرفها العلامة في النهاية و
غيرها في غيره … عن اهل الميزان ايضا بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة
من هو عالم بالوضع وعن الاصوليين انهم عرفوها بانها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
واعترض عليهم بوجهين الاول ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر
بالفاهمية فهو صفة السامع فلا يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ الثاني انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالوضع
في التعريف عدم تحقق الدلالة اذا لم يعلم بالوضع وبناء على هذا … ان التقييد بالعلم بالوضع يستلزم الدور
لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى … توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع
كان دورا واجيب عن الاول … ان الدلالة هي النسبة بين اللفظ والمعنى ثابتة … من حيث الوضع فالدلالة
… الوضع اضافية … الى اللفظ كانت مبدأ وصف … المعنى العالم بالوضع واذا نسبت
الى المعنى كانت مبدأ وصف اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه … الوصفين … اضافة فلا جائز تعريفها
باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث … باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم
المذكور في تعريف الدلالة مصدر مضاف الى المفعول فهو مصدر المبني للمفعول وصفة المعنى فيكون تعريفا للدلالة … بالقياس

المصدر بمعنى اسم الفاعل او المفعول

الى المعنى كان قولكم هو كون اللفظ بحيث يفهم المعنى تعريفا له بلازمها المنتسب الى اللفظ وثانيا بما ذكره التفتازاني
في المطول قائلا لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ بل ان الفهم وحده صفة السامع والانفهام وحده صفة المعنى
لكن فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل
او للمفعول فان قيل لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يحمل عليه كما اشتق من الدلالة
الدال المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يصح منه اشتقاق كالدلالة بل اللفظ الذي
صفة له ما ذكرنا انتهى قال المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة
له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط معنى الحرف كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى
من اللفظ فهنا اي فيما نحن فيه اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة السامع والاخيران صفتان
للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفهوم الموصوف بالمتعلقين صفة للفظ فهو ظاهر البطلان وان
اراد المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب
فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة اللفظ فباطل ايضا
نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له وهي كونه مفهوما منه المعنى ثم قال
اللهم الا ان يؤول بان المقصود من تعريفهم الدلالة بما ذكر لكنهم بنوا على المحققون في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما
يفهم منه بما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمادا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم
ليس صفة له فلا يتجه ان يقصدوا بما ذكر بعينه بل بما يتبعه هو صفة انتهى ومن الشافي ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان معنى
دلالة اللفظ ان يكون مع اللفظ اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع
لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه هو الدلالة لا ترده لك لسبب العلم السابق بالوضع وكون
سمعه قائما عند النفس وحاصله ان فهم المعنى حال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى
فالحال **منهج** اعلم ان للفظ اقساما متكثرة بالاعتبارات المختلفة ولذا يقسم مرة ويقال اللفظ اما
ان يدل جزؤه على جزء معناه فهو المركب كغلام زيد والا فهو المفرد والمفرد اما ان لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام
مثلا او لا يكون لمعناه جزء كالنقطة والعقل او لا يدل جزء اللفظ على جزء المعنى كزيد مثلا او لا يكون الدلالة له
مقصودة كعبد الله علما والحيوان الناطق واخرى يقال اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما ان لا يستقل
في افادة المعنى الوصفي فهو الحرف واما ان يستقل في الافادة فان دل بهيئته على زمان من الازمنة الثلثة فهو
الفعل والا فهو الاسم ثم الاسم ينقسم الى الكلي والجزئي لانه اما ان لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
فهو الكلي كالحيوان فانه يشترك فيه جميع ما هو يصدق عليه الحساس المتحرك بالارادة كالانسان والفرس و
غيرهما او يمنع من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي واطلاق الكلي والجزئي على المعاني بطريق الحقيقة وعلى الالفاظ
بتبعية المعاني على سبيل المجاز ثم ان الاسم الكلي ينقسم باعتبار اخر الى اسم جنس ومشتق لان الاسم اما ان دل
على ذات معين فهو اسم الجنس كالانسان فانه يدل على الحيوان الناطق او دل على صفة معينة وذات غير
معينة فهو المشتق كالفارس فانه اسم لذات قام بها الفروسية وكالمضروب فانه اسم لذات وقع عليه الضرب
وكالحسن فانه اسم لذات ثبت له الحسن واما الاسم الجزئي فهو ايضا اما ان يستقل في الدلالة فهو لا يحتاج الى القرينة
اليه فهو العلم كزيد وعمرو فانه ليس له احتياج الى ما يفهم الى غيره من قرينة التخاطب او التكلم او تقدم الذكر

واما ان لا يستقل

واما ان لا يستقل في الدلالة بل يحتاج الى قرينة فهو المضمر والمبهم وباعتبار اخر ينقسم
الى المجرور والمرفوع والمنصوب والى المبتدا والخبر والمسند والمسند اليه الى غير ذلك من الاقسام
المختلفة باعتبارات متكثرة لا يتعلق غرضنا بذكر جميعها بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة
ولتعدادها نقول اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك
وينقسم الموضوع باعتبار وحدة المعنى واللفظ وتعددهما او احدهما الى مترادف ومشترك ومنقول
وحقيقة ومجاز وباعتبار اخر الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين
ودال بالمنطوق وبالمفهوم اصنافه وظاهر ونص ومؤول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام يبينها
موجودة في محالها انتهى **منهج** في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى اعلم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا
بان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا او يتعددا بان تكثر كل منهما او يتعدد اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس
اما الاول فنفس تصور المعنى الواحد اما ان تكون مانعة من الاشتراك بين الكثيرين فهو جزئي
والا فهو كلي ثم الكلي ان تساوى صدقه في جميع افراده فهو المتواطئ والا فمشكك وبعبارة اوضح الكلي اما ان
يكون حصوله في افراده على التسوية كالانسان فهو المتواطئ وان كان حصوله في بعض الافراد اولى واقدم من
البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو المشكك لان الوجود في الواجب اولى واقدم من الوجود في الممكن
اذ لا شك ان الواجب مقدم على الممكن والتقدم على الحادث فيكون وجوده ايضا متقدما على وجوده بل وجوده اقوى
واشد من وجود الممكن ايضا فانه في الواجب حاصل بالذات وفي الممكن بالواسطة واطلاق المشكك على المفروض
ونحوه لتشكيك الناظر فيه بانه من المتواطئ لحال التوافق والمتساوي في صدقه على الافراد ومن المشترك لمعنى
جنس الاطلاق الى الفرد الظاهر هنا ما عليه اصطلاح اهل الميزان ومرجع كلامهم في التواطئ والتشكيك حقيقة
الى التساوي والاختلاف في عالم العقل دون اللفظ واما علماء الاصول فلما لم يتعلق غرضهم بالتواطئ والتشكيك
الا من حيث تساوي صدق اللفظ الموضوع للكلي على افراده وتشكيكه لاجل تخصيص ما هو المراد من الكتاب والسنة
لا من حيث ان تصور الكلي المسمى عندهم بالمطلق الى المتواطئ والمشكك ومرادهم من ان المطلق ان كان
يحضر افراده في الذهن على التساوي من غير اختلاف في الحضور فمتواطئ والا فمشكك فالتواطئ والتشكيك
عندهم من صفات اللفظ ثم ان التشكيك على اقسام لان المشكك اما ان يكون تشكيكه بدويا يزول بادنى
التفات كتشكيك لفظ الانسان بالنسبة الى ذي راسين وذي راس واحد فيسمى هذا بالتشكيك البدوي
واما ان كان لا يزول بل يستمر لاجل ان بلغ ظهور بعض الافراد بحيث صار موجبا لصرف الذهن اليه
ومانعا عن ارادة الافراد النادرة من هذا اللفظ معلوما ومتيقنا فيسمى بالتشكيك المبين العدم كالاتك
في ارادة حجر من لفظ الاكل واما ان لا يبلغ الى هذا الحد بل يستمر التشكيك والاشتباه بمعنى ان السامع يحتمل
ان يكون مراد المتكلم من اللفظ هو الكلي من حيث هو كلي حتى يدخل النادر ايضا في الارادة ويحتمل ان يكون
مراده منه هو الافراد الظاهرة الشايعة حتى لا يدخل النادرة في الارادة فيسمى هذا بالتشكيك المنهي الاجمالي
ظهر من هنا ان التشكيك على اقسام ثلثة بدوي ومنهي اجمالي ومبين العدم وسيظهر الثمرة في بحث
المطلق وتوضيح هذه الاقسام للتشكيك عند اختلافهم في اعتبار التشكيك وحمل المطلقات التي لها الافراد
الظاهرة وغير الظاهرة عليها وعدم اعتباره على اقوال يشتهر واما الثاني فيسمى الالفاظ عند الاصوليين

في اقسام التشكيك

٢٧ بالتباين سواء تباينت المعاني كالانسان والفرس والسواد والبياض او تساوت المعاني عند اهل الميزان
كالانسان والناطق حيث انهما يتساويان في الصدق او كانت النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه كالحيوان
والابيض او مطلقا كالحيوان والانسان او كان بعضها صفة لبعض كالسيف والصارم والعلم والعالم او
صفة الصفة كالناطق والفصيح واما الثالث فالالفاظ مترادفة كالانسان والبشر سواء كانت من لغة
واحدة او من لغات متعددة وانما سمي بذلك لترادف اللفظين مثلا في الركوب على المعنى الواحد كالمترادفين
في الركوب على الفرس الواحد وهذا احسن من المتساويين لاتحاد المفهوم فيها واختلافه في المتساويين واما الرابع
اعني ما فيه اتحاد اللفظ وتعدد المعاني فينقسم الى المشترك والمرتجل والمنقول والحقيقة والمجاز لان تعدد المعنى
اما بواسطة تعدد الوضع المسبب عن ملاحظة مناسبة المعنى الثاني مع المعنى الاول مع هجر المعنى الاول فمنقول والمنقول
على ما ذكره قسمان تخصيصي وهو ان يترك المعنى الاول ويضع اللفظ لمعنى اخر بمناسبة الاول وتخصصي وهو ان
يستعمل في المعنى المجازي ويكثر استعماله الى ان يصل الى حد الحقيقة ويهجر الاول والثاني فيه بعد معرفة انه التخصيص
والمنقول شرعي ان كان الناقل هو الشرع وعرفي ان كان العرف العام واصطلاحي ان كان الناقل هو العرف الخاص
واما بواسطة الاستعمال في المعنى الثاني بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة على ارادته من اللفظ دون الوضع فحقيقة
ومجاز واما بواسطة الوضع لكل واحد من المعنيين مع عدم ملاحظة المناسبة في البين ومع قطع النظر عن الا
الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة
فمشترك واما بواسطة عدم وجود المناسبة بمعنى انه ان لم يكن المناسبة موجودة فمرتجل فالمرتجل قسم من المشترك وربما
يظهر من بعضهم كون المرتجل قسيما للمشترك نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاول وان كان متحققا عدم
المناسبة بينهما خلافا للمرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه نظر اذ لم يتعهد من الواضعين
ان يلاحظوا في الاوضاع ذلك ثم لا يخفى ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا او المرادف
مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل وقل ان ما ذكرنا انما هو على سياق القوم ومذاقهم ويرد عليهم امور الاول ان تعريف
المنقول غير منعكس اذ المعتبر فيه عندهم على ما مر هو حدوث الوضع الثانوي فيخرج ما اذا كان اللفظ مشتركا في اللغة
وصار مختصا باحد معنييه في العرف كالامر عند المرتضى حيث قال بكونه في عرف الشرع مختصا بالوجوب بعد ما كان
مشتركا بينه وبين الندب في اللغة لانه لم يحدث وضع ثانوي مع ان مثل ذلك داخل في المنقول فان المتبادر من
لفظ المنقول في اصطلاحهم هو ما يشمل ذلك بل في اصطلاحهم لا يصح سلب المنقول عنه وتقييده في الاطلاق صاحب
المعالم المنقول عليه حيث رد على المرتضى بانا اذا اثبتنا اختصاص الوجوب في عرف الشرع فنثبته كذلك في اللغة
ايضا بضميمة اصالة عدم النقل فان الظاهر منه ان القول بذلك قول بالنقل والاصل عدمه وفيه نظر الثاني ان
تعريف المشترك غير منعكس لانه لا يشمل ما اذا استعمل لفظ في معنيين لمناسبتهما مع المعنى الاول وصار حقيقة
فيهما بحيث يتبادر كلاهما الى الذهن عند الاطلاق وصار المعنى الاول مهجورا فانه وان كان بالنسبة الى المعنى الاول
منقولا لكنه بالنسبة الى هذين المعنيين لا يصدق عليهما حد المشترك كما ذكر لما عرفت من اعتبارهم عدم ملاحظة المناسبة
والمفروض فيما نحن فيه ملاحظتها وهكذا ما اذا صار اللفظ موضوعا لمعنى مناسب للمعنى الموضوع له الاول مع عدم
هجره كالاطلاقات المشككة عند من يقول باشتراكها بين الكلي والافراد الشايعة مع ان مثل ذلك مشترك قطعا
اذ ليس بمنقول ولا مرتجل ولا بحقيقة ومجاز فالاولى ان يقال في تعريف المشترك والمنقول ان المنقول هو لفظ

يكون معناه

يكون معناه الموضوع له مهجورا مع هجر معناه الاول فيشمل هذا التعريف الامر على مذهب المرتضى ايضا لانا
نعتبر فيه حدوث لفظ الثاني سواء كان المعنى الثاني ناشيا من كثرة الاستعمال مع ملاحظة المناسبة
او كان بغير المناسبة فيشمل الوضع اللفظ للمعنى الثاني بدون ملاحظة المناسبة ثم صار معناه الاول
مهجورا الا انه وان كان يصح بدون الهجر داخلا في المشترك لكن بعد هجر الاول يصير داخلا في المنقول اذ المشترك
هو اللفظ الموضوع بوضعين خاصا على المعنيين خاصا خاصا سواء كان الوضعان كلاهما مستقلين او
مسببين من ملاحظة المناسبة او يكون احدهما مستقلا والاخر بالتبع وبواسطة ملاحظة المناسبة
بينهما فيشمل هذا الحد لكلا القسمين المذكورين وسواء كانت المناسبة موجودة ام لا فيشمل المرتجل مع
بقاء اثر الوضعين اي تبادر كلا المعنيين من اللفظ فيخرج المنقول الثالث ان الظاهر من جماعة من
من العلماء واختصاصهم تقسيم اللفظ الى الكلي والجزئي بالاسماء وهو كما ترى لانه ان كان مرادهم في
التقسيم تقسيم المفهومات المستقلة وهي في الخارج لما كانت من باب الاتفاق منحصرة في الاسماء كانت منحصرة
الكلية والجزئية فيها والا فالافعال والحروف ايضا يتصفان بهما لكنهما لما لم يكونا مستقلين فلم يتصف
الكلية والجزئية بعينها فلا نزاع لنا مع هؤلاء فانهم كنحن قائلون باتصافهما بهما بالحاصل لا نقول انا
معهم في تقسيمهم الاسم الى قسمين ولا نزاع لنا معهم في قولهم الحرف والفعل لا يتصفان بهما في الاصطلاح
ان كان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها اذ المعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية
بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير والموارد المتخصصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن
تلك الموارد فهي تابعة لها وصار كذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فلا لم يتصفان بهما فتشترك
الحروف كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعلها كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير
وبعضها فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشترك كما ستنبها بالحرف في الوضع الخ
ان يتصف بالكلية والجزئية تبعا لما تصف هو كل واحد من الموارد الخاصة وتعلقه لا اشعار في عدم
الثاني لكثرة تسمية في نفسها بتهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع
كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في
الجزئيات وان كان مرادهم في التقسيم واختصاصهم اياه بالاسم ان الكلية والجزئية موضوعان للامر المتصور و
المتعقل في الذهن بان يكون التعقل متقوما لكونه كليا او جزئيا ولا يكون قبل التصور والتعقل
الامر متصفا بهما فلا ريب ان الفعل والحرف ليسا كذلك فيصدق انهما لم يعتبر في كون الشيء كليا او جزئيا كونه متعقلا
ومتصورا في الذهن اي مشروطا بالتصور بحيث كان التصور شرطا لكون الشيء متصفا بالكلية والجزئية مضافا
الى تبادر المعنى المشترك بين المتعقل وغيره فان المتبادر من الكلية والجزئية هو ما لم يقبل الشركة وما يقبلها نعقل
احد اولا مع عدم صحة سلب الوصفين عما لا يتعقل على انه يصح ان يقال تصورت الكلي او تعقلت الجزئي ولا ريب
انه لو كانت كلية الكلي موقوفة على تصوره وكذا جزئية الجزئي لما صح هذا القول فان الظاهر من هذه العبارة
تصورها مع ثبوت الوصف العنواني اي الكلية والجزئية سلمنا كونهما موضوعين للامر المتعقل لكن نقول لا يكون
الفعل والحرف ايضا من الامور التي تتعقل في الذهن وان كان مع انضمام تصور امر اخر معهما فان انضمام شيء اخر
لا يوجب عدم تعقل معناها كما لا يخفى وان كان مرادهم في اختصاصهما بالاسم انهما موضوعان للامر الا بشرط الموجب

في نفسه من دون اشتراط الاستقلال والعدم ومن دون اشتراط وجوده في الذهن او في الخارج لكن الحرف هو
المشكل لا يستقلان بها اعربا بالكلية والجزئية لعدم صلوحهما التركيز وعدهما من الظاهرات الكلي بالجزئي بعضها
عند العلماء والامر المقابل للشركة وعبره فضمرات الافعال والحروف عند جماعة قالوا بانها موضوعة بالوضع
العام تكون من مصاديق الكلي وعند جماعة قالوا بانها موضوعة بالوضع العام الموضوع له الخاص تكون من
مصاديق الجزئي كما لا يخفى الرابع ان الظاهر من عبارتهم انحصار الكلي والجزئي في المتحد اللفظ و
المعنى بل هذا صريح عبارة صاحب المعالم وقد يجعل بانه يجوز كون اللفظين موضوعين لمعنى عام
بالترادف او مستعملين فيه مجازا كلا او كون احدهما حقيقة والاخر مجازا فيه او كون لفظ واحد موضوعا
لمعنيين عامين بالاشتراك او بالنقل او مستعملا فيهما مجازا او يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر
مجازا فلا وجه للحصر المذكور الخامس ان المراد بالمعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان متحد الخ ان كان هو المعنى
الحقيقي فيكون متعدد المعنى بينا منحصرا في المتعدد الحقيقة لان الظاهر من التقسيم بل والغالب فيه
انما هو تقسيم شيء واحد وعليه فلا وجه لعدهم منهم الحقيقة والمجاز من اقسام متعدد المعنى وان كان
هو المعنى المستعمل فيه الاعم من الحقيقة والمجاز فلا يوجد فرد من المتحد اللفظ والمعنى حتى لفظ اسد لانه ايضا
استعمل في المعنى المجازي في قولهم الدنانير آلهتهم والدراهم اصنامهم وبعد تسليم عدم استعمال لفظ اسد
في معنى مجازي اخر حتى يكون من متعدد المعنى يكون من متعدد اللفظ لوجود اسماء كثيرة له فلا يجانس
كان المراد بالمعنى في المتحد المعنى المعنى الحقيقي وفي متعدد المعنى المعنى المستعمل فيه الاعم من الحقيقة والمجاز
فهذا وان كان يدفع المحذور الا انه تفكيك ركيك والاظهر هو ارادة الاحتمال الثاني السادس ان الظاهر
من تقسيمهم انما هو انفراد كل واحد من المتعدد اللفظ والمعنى عن الاخر والحال انه يمكن فرض لفظين
يكون احدهما مشتركا بين معنيين بعد هجره عن معناه الاول ويكون لفظا اخر موضوعا لاحد من المعنيين
او لا صلهما او مستعملا فيهما او في احدهما مجازا فيكون مجمعا النقل والاشتراك والترادف والحقيقة و
المجاز وهكذا يمكن ان يجمع بين الاثنين من الاقسام والثلثة منها بل يقع الجمع بينها فلا وجه لذلك و
فيه ان الحيثية عندهم معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الخ
ذلك وبالجملة كلامهم في كل واحد من الاقسام انما هو فيه من حيث هو سواء اجتمعت فيه جهة اخرى ام لا
وهو الظاهر من انظار هؤلاء المدققين بل وصرح باعتبار الحيثية فيه بعض الاصحاب فهذا الوجه يدفع
الايراد الرابع فان منظورهم كون المنع المقصود كليا او كان مشتركا بين الكثيرين وجزئيا لو لم يقبل الشركة
مع سكوتهم من جهة وحدة اللفظ والمعنى وتعدده لان المقصود منهم في التقسيم الى الكلي والجزئي حصر في
متحد اللفظ والمعنى السابع ان هذه الاقسام المذكورة غير جامعة لجميع اقسام اللفظ لوجود قسم من الالفاظ
غير داخل فيها على جميع المذاهب وهو المشتقات والمبهمات من الموصولات واسماء الاشارة والضمائر والافعال
والحروف وايضا اما على مذهب المتاخرين فلان المبهمات كالمشتقات وغيرها موضوعة عندهم بوضع واحد كلي
باكر ملاحظة واحدة للمعاني المتعددة الخاصة فلاجل وحدة الوضع تكون المذكورات خارجة عن المنقول والمرتجل
والمشترك ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين لا
ندعي عدم اشتراكها في خصوص الموارد الجزئية على هذا المذهب لان الملحوظ عند المتاخرين حين الوضع هو

الجميع من بعض هذه الاقسام مع بعض اخر كالموضوع هو

وحدة
المعنى الكلي ووضع اللفظ لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولاجل وحدة الوضع تكون خارجة
عن الحقيقة والمجاز وخروجها من متحد اللفظ والمعنى المتباينين ظاهر واما على مذهب قدماء اهل العربية
فلانها موضوعة عندهم للامر العام فيكون الوضع والموضوع له كلاهما عندهم عامين ويكون المستعمل فيه شخصيا
جزئيا فيكون خارجا عن الاقسام المذكورة لان مرادهم بالمعنى المأخوذ في المقسم اما المعنى الحقيقي ويقال
ان المعنى الحقيقي فيها واحد وهو المعنى العام فيكون داخلا في متحد المعنى وهو كما ترى لانه معها فالى الاخر حيث
لخروج الحقيقة والمجاز من اقسام متعدد المعنى لوحدة المعنى الحقيقي فيها لا يصح لعدم استعمالها في المعنى العام
ابدا حتى تكون حقيقة فيه فيلزم ان تكون تلك الاستعمالات الخاصة مجازات بلا حقيقة واما المستعمل فيه
الاعم من الحقيقة والمجاز ويقال انها داخلة في متعدد المعنى لتعدد المستعمل فيه فيها وهو مع انه مستلزم لعدم
وجود فرد لمتحد اللفظ والمعنى لما عرفت من عدم وجود لفظ واحد يكون المستعمل فيه واحدا موجب لالتزام
كون المعاني الخاصة مجازات بلا حقيقة اذ المفروض عدم استعمالها في نفس العام الذي هو المعنى الموضوع له
واما الموضوع له ويقال انها داخلة في المتحد اللفظ والمعنى وهو مضافا الى خروج الحقيقة والمجاز من اقسام
متعدد المعنى لوحدة الموضوع له فيها موجب لكون الاستعمالات الخاصة مجازات بلا حقيقة اذ المفروض عدم استعمالها
في نفس المعنى العام وبالجملة هذه المذكورات لا تدخل في شيء من الاقسام على مذهب المتاخرين وانه لا تنفي في انها
حقيقة
لعدم لزوم المجاز بلا حقيقة واما على مذهب القدماء فمع خروجها من الاقسام مستلزم للقول بوجود المجازات بلا
حقيقة
في غاية الكثرة كمكثرة الافعال والحروف والمبهمات والمشتقات وهو اجنبي عن لغة العرب فيمكن الحكم بعدم التفات
العلماء الى عد المذكورات قسما خاصا من متعدد المعنى لما قلنا من ان المراد بالمعنى في المقسم جميع اقسامه هو
مطلق المستعمل فيه حيث انه داخل في متحد المعنى لتعدد المستعمل فيه فيها نظرا الى عدم استعمالها في نفس المعنى
العام به بالاتفاق حتى يقال بادراجها في متحد المعنى متمسكا بكون المعنى الحقيقي فيها واحدا عاما وكذا الشيء الخارج
بحسب الصورة عن الاقسام التي ذكرها المتعدد المعنى وان كانت فيه بحسب الحقيقة لتعدد المستعمل فيه فيها الخارج
عن المشترك والمرتجل والمنقول فلوحدة الوضع وعن الحقيقة والمجاز فلكون الكل حقيقة بقي شيء ينبغي هنا الا بد من
ذكره وهو التحقيق في اوضاع المذكورات ولكن نسخ الكلام فيه بل في مطلق الموضوع له لما كان يقتضي اولا
بيان معنى الوضع ثم تخصيص الواضع في الالفاظ ثم تقسيم الوضع الى اللغوي والعرفي والشرعي ثم بيان الاوضاع
التخصيصية والتوصيفية ثم بيان انه الملاحظة في الاوضاع اي بيان عموم ما يكون الموضوع له وخصوصها
واختلافها في العموم والخصوص حتى يعلم كيفية اوضاع المشتقات والاسماء الاشارة والضمائر والموصولات
والافعال والحروف في الوضع من جهة الموضوع له اي من حيث كليته وجزئيته فلنحتاج الى ذكر مناهج لبيان
ما ذكرنا كله منهج اختلفوا في ان دلالة الالفاظ على معانيها هل هي بوضع الواضع او بالمناسبة الذاتية
بينهما على قولين فالاول يحكى عن المحققين والثاني عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض معتزلة بغداد و
اهل التكسير من علماء الحروف والاعداد وقبل الخوض في المطلب نذكر امورا تنظر فيها لابد من تمهيد مقدمات
لتنقيح محل النزاع ومراد من قال بالمناسبة الذاتية اما المقدمة الاولى فاعلم انه لا ريب في ان
انتقال الذهن الى معنى من المعاني دون غيره عند سماع اللفظ انما هو بسبب لا شك عليه ولا خلاف في ان الدلالة
صفة اللفظ ولا ريب ايضا ان الدلالة من الامور الممكنة التي لا تتصور وجودها من غير علة ضرورة ان وجود

في ان دلالة الالفاظ بالطبع او بالمناسبة الذاتية

المكن مع انتفاء الموجب مما يشهد باستحالته العيان وضرورة كيف وقد ثبت البينة والبرهان وظلال العلة
اما شركة بين المعنى المفهوم من اللفظ وغيره او مختصة بالاول والاول ضروري الفساد لاستلزامه تخلف
المعلول عن العلة والترجيح من غير مرجح وهما فاسدان الا على مذهب من يقول بجوازهما وتلك العلة اما
ذات اللفظ وطبيعته بمعنى ان ذات اللفظ تناسب المعنى المفهوم منه دون غيره وتلك المناسبة مستندة
عليه وجهه منه دون غيره فتكون دلالة الالفاظ ذاتية اي مستندة الى ذواتها من دون احتياج الى الوضع
والامر الواضع بحيث وضعها لو وضع مستند الى مرجح لا اثر عليه دون غيره فقد ثبت احدهما حتى الاخر لا محالة
القول في المستلزم منها لا يخفى واما المقدمة الثانية فلا امر لا ريب في ثبوت الطبائع للحروف والالفاظ
كسائر الموجودات العينية وهنا مما ادعى السيد البحر العلوم اطباق علماء الاعداد عليه فانهم حكموا بانه كما ان
للعناصر طبائع مختلفة باختلافها تختلف الاثار المستندة اليها كذلك الحروف لها طبائع وخصوصها على ما ذكر في بعض
كتبهم الى النارية والهوائية والمائية والارضية اما النارية فحكموا بانها سبعة حروف وهي هذه ا ه
ط م ف ش ذ ويجمعها اهطمفشذ وطبيعتها الحرارة واليبوسة كالنار واما الهوائية فكذلك ايضا
وهي هذه ب و ي ن ص ت ض ويجمعها بويصتض وطبيعتها الحرارة والرطوبة كالهواء و
اما المائية فهي ايضا سبعة وهي هذه ج ز ك س ق ث ظ ويجمعها جزكسقثظ وطبيعتها البرودة
والرطوبة كالماء واما الارضية فهي ايضا سبعة وهي هذه د ح ل ع ر خ غ ويجمعها دحلعرخغ
وطبيعتها البرودة واليبوسة كالارض وفرعوا على ذلك باعتبار صعود الافرادية وتركيبها على الاشكال
المختلفة اسرارا عجيبة واثارا غريبة واستندوا في ما ظهر لهم بالحروف من الاسرار بانه من علوم الانبياء
الاطهار والائمة الابرار وحيا الهام من العزيز الجبار والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور
العجيبة امر ثابت لا ينكره احد فان الحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد
من المتبعات ويشهد بها التقل المستفيض والتجارب المتكررة في الاعصار
العصرية ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف على ان اسرار الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية
الخفية فلم يحظ به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف رباني واما المقدمة الثالثة فاعلم ان ثبوت
المدعى بالنسبة الى قول من يقول بكونها ذاتية يتوقف على ثبوت المناسبة بين طبائع الحروف والالفاظ
وطبائع المسميات بان يكون بين طبيعة كل لفظ وطبيعة مسماه مناسبة ذاتية ضرورة ان المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لا تحصل الا بذلك وفساد هذا القول سيظهر لك انشاء الله واما المقدمة الرابعة
ففيها بان بعض قولهم ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية اعلم ان لهذا القول احتمالات
احدها ان الواضع الحكيم العارف بحقائق الامور لما اراد وضع اللفظ للمعنى وكانت لطبيعة كل لفظ
مناسبة مع طبيعة كل معنى مخصوص لاحظ هذه المناسبة في الوضع وتصدى لوضع كل لفظ لما يناسبه
من المعنى ولما كانت المناسبة سببا للوضع والوضع سببا للدلالة وسبب السبب سبب فنسبت الدلالة الى الذات
اذ ادعى المناسبة كما في الاسناد فحاصل الكلام ان الداعي لوضع الواضع كل لفظا من معنى مخصوص دون
غيره لوجود المرجح وهو تلك المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى وهذا المعنى ليس محل النزاع وظهر
لما ادعى جماعة ان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اذ لو به نقل ان المراد من ذلك دعوى

الذاتي

الذاتية بين اللفظ والمعنى الى انهم قالوا مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية
بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية فلم يثبت بوضعه فلبس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا ان استدلالهم
المنقول يشعر به اصلا ونا بينهما ان الدلالة انما نشات من تلك المناسبة الثابتة بينهما دون غيره ولا حاجة
في الدلالة على المعنى الى الوضع وهذا هو محل النزاع بين القولين كما يستفاد من ادلة الاولين وكلمات
بل جل من ذهب من قال بانها بالمناسبة الذاتية مقابلا لمذهب من يقول بان دلالتها على المعاني بالوضع بوضع ما
الى ان النزاع هو على الثاني دون الاول بعنا فانا نرى بالضرورة والعيان فساد قولهم على المعنى
الاول ايضا لانهم ادعوا وادعوا بقولهم ان الاصح ان لكل حرف من كل لفظ له مناسبة لطبيعة المعنى فعلى اصله
بان الحروف التي طبيعتها طبيعة النار سبعة ومنها الالف فصرحوا ايضا بان طبيعة النار الحرارة واليبوسة
فلازم هذا ان طبيعة الالف الحرارة واليبوسة مع انا نرى وجوده ايضا في لفظ الماء ولا ريب ان طبيعة الماء
باردة رطبة ولازم هذا القول ان يكون لفظ الالف ايضا باردة رطبة وهذا ضروري الفساد للزوم اجتماع
النقيضين في شيء واحد مع خصوصية تركيبها اصلا وان ارادوا بقولهم ان الواضع له ان لكل هيئة مركبة
لها مناسبة كما بيناه فاسد لوجود الالفاظ الدالة على المعاني المتناقضة او المتضادة كما سيجيء تفصيله انشاء الله
ثم ما ذكره بعض من تاخر من صاحب الفصول من قولهم ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية معنا
اخر لا يستفاد من كلامهم ولا يمكن الاطلاع عليه فلم يرجع اليه ثم لا يخفى ان وجود المناسبة على الوجه الذي
ادعاه بحيث يحصل منها الدلالة ليس بممتنع عقلا ولكنها غير ثابتة كما سيجيء انشاء الله اذا تمهدت المقدمات
فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع هو ما ذهب اليه المحققون وذلك لوجوه الاول ان استفادة المعاني
من الالفاظ لو كانت لمناسبة طبايعها لطبائع المسميات لامتنع الاستفادة مع عدم الاطلاع عليها
والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة اذ العلم بالمناسبة بناء على هذا القول شرط في حصول
الاستفادة وانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط من البديهيات الاولية واما بطلان التالي فلان
الافادة والاستفادة من الالفاظ من غير تعقل شيء من طبائع الالفاظ والمسميات حاصلة ضرورة فلا
من تعقل المناسبة بينهما فان قلت ان الملازمة ممنوعة اذ شرط الافادة والاستفادة تحقق المناسبة
بينهما في نفس الامر لا العلم بها قلت ان الدلالة والافادة حاصلة بالنسبة الى المخاطب السامع فلا معنى
لاستنادها الى المناسبة النفس الامرية مع عدم العلم المستفيد بها اذ لا علاقة بين فهم المعنى من اللفظ
والمناسبة النفس الامرية فان قلت يمكن الاطلاع على المناسبة بحيث يستفاد منها الدلالة والاستفادة
لبعض الناس ممن له ذوق سليم وطبع مستقيم وبالنسبة الى بعض اخر بسبب القرائن والامارات كتعليم اللغات
بالنسبة الى الاطفال والحكم بعدم امكان الاطلاع ولو لبعض غير مسموع فعلى هذا يكون دلالة الالفاظ
ذاتية مع حصول الافادة للجميع وعدم توقفها على الاطلاع الكلي على المناسبة فيكون الدلالة للمناسبة من
غير واسطة بالنسبة الى البعض ومع الواسطة بالنسبة الى الاخر وهذا القدر كاف في الحكم بذاتية الدلالة
للالفاظ مضافا الى ان الدلالات الوضعية ايضا كذلك اذ لا ريب ان الاستفادة العلم بالوضع بالنسبة
الى البعض وبالقرائن بالنسبة الى البعض الاخر قلت لا شبهة في ان استفادة المعاني باسرها من الالفاظ مع
التامل في المناسبة بينها والاطلاع عليها لو وجد امر عظيم واختراع غريب فاق قاطبة مراتب الفضل والكمال

٣٠

وانما لو رجا العلم والافضال بحيث لو فاز احد بهذه المرتبة الشريفة العظمى ووصل الى هذه الدرجة الكبرى
لاشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار واشار عن ما طبق اهل الشرق والعلم والكمال ويصنف في ذلك كتابا ويدون
فيه صفحات متفرقة ما اشتهر كتابه فوق الاشتهار وكان مرجعا للخواص والعوام وعلمه دليل ظاهر على علمه وانفاذ
امارة بارزة على خلاف ذلك الا ترى ان كل علم من العلوم وكل شعر من الاشعار قد صنف اربابها كتبا كثيرة فكيف
بهذا الامر الخطير قد دونوا تلك القاعدة واعتنوا العين عشرة ان ثلث قد دون اهل اللغة كتبا متكثرة
في هذا العلم ومع هذا الدليل على دعوى عدم تلك هذا رد عليك ان اهل اللغة ضبطوا اوارد والاشعار
المعلومة من تتبع محاورات البلغاء وتتبع خطابات الفصحاء ولقد طال التشاجر والتخاصم بينهم وكذب
بعضهم بعضا تمسكا في اثبات كلامهم بكلمات الفصحاء في محاوراتهم ولم يتفوه منهم احد بان طبيعة هذا اللفظ
مناسبة لهذا المعنى الثالث ان دلالة الالفاظ لو كانت للمناسبة بينها وبين المسميات للزم ان لا يختلف الامم
في الجهل والعلم باللغات وبطلان الثاني ظاهر اما الملازمة فلان علة الدلالة هي المناسبة الذاتية وهي متحققة
في الجميع بالنسبة الى الجميع فلا معنى لاختصاص الاستفادة في جملة من الالفاظ بالنسبة الى بعض الفرق وفي جملة
اخرى بالنسبة الى فرقة اخرى واحتمال امكان حصول العلم بالمناسبة في جملة من الالفاظ لطائفة خاصة و
اشاعة في جملة اخرى بالنسبة الى طائفة اخرى مما لا يرضى ان يتفوه به عاقل فضلا عن جملة من ساق المذاهب
كالا يخفى على صاحب الانصاف الخالي عن الجمود والاعتساف ويتفرع على ما قلنا به عدم اختلاف اصل اللغات
في الاعصار والامصار بناء على ان حصول الاستفادة من الالفاظ للمناسبة يستلزم تحققها في جميع الالفاظ
لما تقدم من ان احتمال التبعيض على الوجه المذكور لا يصدر من العاقل فنشترط انفة من الالفاظ الى فرقة ليس
اولى من العكس لان نسبة جميع الالفاظ من الافادة والاستفادة بالنسبة الى جميع الناس واحدة ونسبة
بعض الالفاظ الى فرقة دون اخرى تخصيص من غير مخصص الثالث ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية
للزم ان يفهم كل احد معنى كل لفظ وبطلان الثاني بديهي اما الملازمة فلان الالفاظ حينئذ بذواتها ادلة
على معانيها واستلزام انفكاك الدليل عن المدلول ممتنع لان الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وحينئذ نقطعه
تمام ما ان استفادة المعنى فرع العلم بالمناسبة لا مجرد وجود المناسبة للنفس الامرية لانا نقول ان الدلالة لو كانت
من جهة الذات فكيف تكون ذاتية لانا نقول ليس المراد من الذاتية ان ذات اللفظ من حيث هو دال
على المعنى كدلالة على وجود اللافظ بل المراد انه يدل على المعنى لتحقق المناسبة بينهما بعد العلم لا مطلقا كما ان الارتباط
من حيث هو لا يكون مقتضيا للدلالة بل المقتضي هو هو مع نظر فتدبر الرابع ان دلالتها لو كانت للمناسبة
للزم استفادة المعاني المنقول عنها من الالفاظ المنقولة بعد تحقق النقل واستفادة المعاني المنقول اليها
منها قبل النقل وامتناع استفادتها بعده منها واللازم باطل كما لا يخفى اما الملازمة فظاهرة اما بالنسبة الى المعاني
المنقول عنها فلثبوت استفادتها منها قبل النقل وهي على القول المذكور مستلزمة للمناسبة الذاتية ومعلوم
ان ما بالذات لا يزول بالعرض فيلزم ثبوتها بعده ايضا لثبوت المقتضي بل يلزم عدم امتناع النقل الى هجر المعنى
الاول لما عرفت من ان ما بالذات لا يزول بالعرض واما بالنسبة الى المعاني المنقول اليها فلان المناسبة المقتضية
للدلالة اما ان تكون متحققة بينها وبين الالفاظ المنقولة فيلزم الاستفادة قبل النقل ايضا لانها لا
بعد النقل واحتمال الاطلاع على المناسبة حينئذ وان اندفع به هذا لكن يبقى الكلام في الاول مع انه يكون مدار

الاستفادة

الاستفادة في الاطلاع على المناسبة لا النقل بالعكس فتبين بطلانه اذا كانت الدلالة مستغنية عما يحتاج لما كانت
بالعرض بحيثما لو امتنع ممكن دوامها بالعرض بان يزول اثر الوضع السابق بالهجر ويمكن الجواب عنه بان
يقال ان كان المراد من قولكم بالعرض استفادة المعاني المنقول عنها اللزوم بالاضافة الى منع استفادة المعنى
المناسبة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع كل المسلم انتفاء استفادتها بالاضافة الى جماعة الناس
لا مطلقا فان كان المراد اللزوم على الاطلاق فبطلان التالي وان كان مسلما ولكن الملازمة ممنوعة لو منع الا انه
يمكن ان يكونا استفادة المعنى لاجل المناسبة ثم بعد الاشتهار للمعنى الثاني يتبين المناسبة ثم استعمل
في غير ذلك المعنى مجازا ثم اشتهر عندهم بحيث هجر المعنى الاول فاستفيد منه الثاني وبعدهم من غير قرينة
فالهجر انما هو بالنسبة الى هؤلاء لا بالاضافة الى من استفاد المعنى بالمناسبة لكن يرد عليه ان الدلالة لا
النقل الهجر لم يكن ذاتية فلا يتوجه الحكم بما تقدم الخامس انها لو كانت ذاتية لامتنع انفكاكها بالقرينة
لما تقدم من ان ما بالذات لا يزول بالعرض والتالي باطل لانتفاء الدلالة على المعاني الحقيقية عند الاقتران
بالقرائن المجازية وفيه منع بطلان التالي لان القرينة الصادرة في المجازات ليس معناها الخاص
من دلالتها على معانيها الحقيقية بل المراد انها صارفة عن كونها مرادة فاين هذا من ذاك السادس
انها لو كانت ذاتية لامتنع اشتراك لفظ واحد بين الشيء ونقيضه او ضده وبعبارة اخرى انه لو كان
كذلك لامتنع وضع اللفظ الدال على المعنى بالمناسبة كنقيض ذلك المعنى وضده والتالي باطل لان القرء موضوع
للطهر والحيض وهما نقيضان والجون موضوع للاسود والابيض وهما ضدان اما الملازمة فلاستحالة ان يكون
شيء واحد مناسبا للشيء ونقيضه او ضده من هذه الجهة ضرورة ان ما به التوافق بين الشيء لا يمكن ان يكون
ما به التوافق بين هذا الشيء ونقيضه او ضده والا لم يكن النقيض نقيضا واما كون المناسب الشيء بالذات
من جهة ومناسبا لنقيضه او ضده من جهة اخرى فلا استحالة فيه اصلا كيف مع ان الارض مناسبة للماء في
البرودة بالذات مع انها مناسبة للنار ايضا في اليبوسة وان الهواء مناسب للماء في الرطوبة بالذات مع
انه مناسب للنار في الحرارة ايضا والنار في غاية المباينة والتنافر مما لا يخفى ولكن يمكن ان يقال لان المناسبة
المقتضية للدلالة هي المناسبة من جميع الوجوه ولذا لا يستفاد الماء والنار من الارض والهواء مع تحقق
المناسبة بين الاولين وكل من الاخيرين من وجه السابع انها لو كانت ذاتية لاحتمل العلماء عند
الجهل بالمسمى في تحصيل العلم بالمناسبة والملازمة ظاهرة وبطلان التالي مما يقطع به فان بناء العلماء
وسيرتهم في جميع الاعصار والامصار على خلاف ذلك لبنائهم على الاجتهاد في تحصيل العلم بالوضع وهذا يشهد
به الضرورة والعيان الثامن اتفاق الناس من انها لو كانت ذاتية لما كانت اللغات توقيفية واللازم باطل لاتفاق
العلماء من الخلف والسلف على توقيفيتها فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة مما ذكرنا واما اتفاق التاسع
الشهرة العظيمة في المسألة فان قلت الشهرة ليست حجة في مثل المسألة مع ان دليل الخصم عقلي فلا يعتد في مقابلته
الشك بل تحتمل ذلك الا ان نقول مع عدم حجيتها في المقام وثانيا من تراكم الظنون يحصل العلم وان لم يكن كلها حجة
من الادلة بعينها العاشر احتج الصيمري بدليل بين الفساد وهو انه لو لم تكن دلالة الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يكن
بينها مناسبة موجبة للتفهيم لامتنع اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو اختص لا يخلو اما ان يكون هذا التخصيص مرجح فالدلالة على المعنى او لا يكون فان كان الاول لزم

التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان كان الثاني يلزم الاختصاص بلا مخصص وكلاهما محالان لانا اذ
الممكن لا يترجح بذاته احد الطرفين منه على الاخر الا بمرجح واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة
لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ارادة الواضع اذ الفاعل المختار يرجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لو قلنا
بان الواضع هو الله تعالى كانت الارادة صالحة للترجيح في الوضع كتخصيص حدوث الحادث وترجيح كوجود
العالم وعدمه بوقت المقدر له فانها مرجحة كتخصيص الحدوث بذلك الوقت دون غيره من القبل والبعد مع ان نسبة
الجميع الى الاوقات على السوية فان قلت مجموع خصوصية في ذلك الوقت قلت ننقل الكلام في ايجاد ذلك الخصوصية
للوقت المعلوم دون غيره مع كونهما متساويين واما لو قلنا بان الواضع هو المخلوق فكانت تلك الارادة كارادة
تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويهما فان المخصص فيه سبق في الذي اللفظ دون غيره حال حضور المعنى المعين
بالبال حين الوضع واعترض عليه بانه على القول بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان صلحت للترجيح
لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع
الاختلاف واما مع التساوي كما هو المفروض فاصلحية منه منتفية اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح
لا يصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة ويتجه ان الجواب بمنع
بطلان التالي لا بمنع الملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح
فلا يستقيم الجواب فان المراد من المرجح ما هو الارادة او المرجح لها وهي بنفسها لا يستقل بالترجيح عندهم وعلى
القول بان الواضع هو البشر لا يصلح لان قولنا ان المرجح هو الخطور بالبال ممنوع اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة
بالبال دفعة وذلك فلا يتعين الا لفظا مخصوصا منها فلا بد من مرجح اخر غير الارادة والصواب في الجواب ان
يقال اولا ان استحالة الترجيح والتخصيص انما يقتضي استناد الوضع مرجحا صالحا للتعليل به مطلقا ولا يلزم منه ذلك
تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة
الحاصلة في صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والصرف فانهم قالوا ان الحروف
خواصها يختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك من الاستعلاء والانخفاض
والانطباق والانفتاح وغيرها من الاوصاف المذكورة للحروف في مظانها فيمكن ان يكون المرجح تحقق
المناسبة على هذا الوجه فان الواضع في وضع الالفاظ بازاء المسميات المناسبة الحاصلة بينهم باعتبار
صفات الحروف التي تركب منها الالفاظ كالقضم بالقاف الذي هو حرف رخوة لكسر الشيء من غير ان يبين و
القصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين او باعتبار هيئاتها الحاصلة من تركب الحروف كالفعلان
والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال
الطبيعية اللازمة لان الضم يقتضي في حصوله الى انضمام الشفتين فناسب ان يكون مدلوله مضموما ايضا
وهكذا وثانيا لو سلمنا ذلك من وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما
هو المدعى اذ ليس كل امر ثابت في شيء ظاهرا لغيره ولا كل مناسب له دالا عليه وغيرها ان العلم بالمناسبة اما ان يكون
متحققا اولا ان كان الاول يلزم الانتقال كلما كانت المناسبة متحققة لا دلالة اللفظ على المعنى كما هو الظاهر
وان كان الثاني فعليه وان لم يتحقق الانتقال لكن ليس ذلك لاختلاف مراتب المناسبة بل لانتفاء شرط الدلالة
وهو العلم بالمناسبة مضافا الى ان ما ادعاه ائمة الاشتقاق والتصريف ليس بمطرد في جميع الالفاظ المستعملة في

لغة واحدة

لغة واحدة فضلا عن اطراده في جميع اللغات فالصواب في الجواب ان يقال ان امتناع الترجيح من غير مرجح
يستدعي ان يكون له مرجح وعدم العلم به في جميع الالفاظ لا يستلزم عدمه كما لا يخفى ولكن دعوى ان المرجح
هو المناسبة الذاتية لا غيرها مفتقرة الى دليل على المرجح ذلك لا غيرها الملزم فسادها ذكرنا من الوجوه التسعة
فالحق ان المرجح موجود ولكنا لا نعلم به وعدم علمنا به بالتفصيل لا يوجب عدم وجوده في الواقع وما ذكره المجيب
من ان الارادة مرجحة ضعيف على مذهب من يقول بان ارادته تعالى مشتمل على ما هو المبرهن في محله وتدل
عليه الادلة النقلية ايضا كما بان سئل ويقول ليست هي على قسمين قديمة هي عين الذات وحادثة هي فعله
لانها ان كانت فعلا من فعله فهي في نفسها وجودها يحتاج الى مرجح اخر لانها فعل والفعل يتبع حادث يحتاج وجوده
الى مرجح والارادة وجودها يحتاج الى مرجح اخر ولما كان مبنى الجواب الذي ذكره المجيب عن اصل الدليل على
ان المرجح هو الارادة وكان الغرض التساوي وعدم وجود المرجح بالنسبة الى ذات الشيء المرجح فلا وجه لجعل
الارادة مرجحا للزوم الدور او التسلسل او الترجيح من غير مرجح والاولان محالان والاخير لا يتم الا على القول
الاشعرية القائلين بان ترتب سلسلة ومحكم ما يريد واما على مذهب الامامية والمعتزلة فلا يتم لانها لو جعلت مرجحا
لزم المحاذير المذكورة ولما كان الكل باطلا فمن بطلانها يلزم بطلان التالي اي جعل الارادة مرجحا كما اشار اليه
المعترض فان المراد من المرجح غير الارادة اه تنبيه قيل ان المسألة لا ثمرة لها وقيل ثمرتها انه لو اختلف اهل اللغة
في لفظ كالصعيد مثلا فقال احدهم وضع للارض واخر انه التراب الخالص فالقائل بالوضعية يرجع الى الكلمات
اللغوية التي يثبت بها الوضع فلو ثبت لاحد المعنيين بالامارات صح المطلوب وان لم يكن هناك امارة ودليل
كان ولكن مع المعارض يحتمل بعد المرجح الموجب للترجيح يتوقف واما القائل بانها بالمناسبة الذاتية
فيلزمه ان لا يتفق له مثل ذلك كالقرء بعضهم لان المناسبة حاصلة على هذا القول عنده لا محالة اما
مع واحد منهما واما مع كليهما فكذا الكلام في غير فتطرق فان وجود المناسبة لا يستلزم العلم به حتى يرد ما
قيل به مضافا الى ان هذه الثمرة لو كانت ثمرة لما بقي لمن قال بانها المناسبة الذاتية مجهول وما قيل من ذلك
سلوك قبل ان تعتقد وعرف مسألة اعلم ان الكلام في الالفاظ الموضوعة لا بد وان يقع من جهات ثلث
بالنظر الى نفس الوضع والثانية بالنظر الى الواضع والثالثة بالنظر الى الموضوع له وكلامنا الآن
في الجهة الاولى دون الاخريين لانهما سيظهر فيما بعد فنقول اعلم ان للوضع اطلاقين مشهور وغير مشهور
اولهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ويراد منه القول بانه تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة
منه فاحترز بقيد اللفظ عن مثل العلامة للفرسخ والعقود للعدد وغير ذلك من الخطوط والاشارات
والدلالة على المعنى لا بقيد الاصطلاح ليس بحقيقة وبنفسه عن المجازات فان دلالتها
ليست بنفسه بل بواسطة القرائن واعترض عليه اولا بانه يلزم هذا التعريف خروج اكثر المنقولات و
الحقائق العرفية عن الحدود وبعبارة اخرى يلزم خروج كل اوضاع التخصيصية عن تحت الوضع لان الظاهر
والمتبادر من التعيين المأخوذ في التعريف ان يجعل اللفظ بازاء معناه بالقصد والارادة والاوضاع التعينية
ليست كذلك لانها استعملت في معانيها المنقولة مجازا مع القرينة حتى صارت حقيقة فيها لكثرة الاستعمال وغلبته
فلا يكون وضعها فيها بالارادة والقصد فيلزم خروجها عن الوضع واللازم باطل بالاتفاق واجيب بان المراد
من التعيين المأخوذ في الحد اعم مما هو الظاهر والمتبادر منه من جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد والارادة

ثمرة النزاع

وبعبارة اوضح اعم من الوضع التعييني والتعيني فلتعمل التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز واراد بالدلالة الماخوذة في الحد المعنى الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة ثم احترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجازة فانه وان عين بازاء الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا انه لا دلالة عليه ليس بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وثانيها ان الدلالة بنفسه في الحد توجب عدم الانعكاس لخروج المشترك عن الوضع فان المشتركات لا تدل على معانيها بواسطة القرينة وقد ان المشترك قد عين للدلالة على كل واحد من معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي الوضع لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي للدلالة بخلاف المجازة فانه لا يدل على المعنى المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة وربما يقال يكون دلالته عليه بواسطة القرينتين احدهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخر معينة للمعنى المجازي وحاصل الجواب انا انما نقول بان المراد بالدلالة على المعنى بنفسه انتقال الذهن اليه بعد السماع اعم من ان يكون مرادا او لا و المشتركات كذلك ولا نسلم عدم الدلالة في المشترك بنفسه لانه يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة ثم الاحتياج اليها في تعيين المراد والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة في الدلالة على الاقوى او نقول بان عدم الدلالة هنا لوجود المانع وهو مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي فان المشترك قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة من الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا يقال ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل هو واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع ثم انه اورد على الحد بعدم طرده لدخول الكلام الصادر عن النائم والساهي ونحوهما فانه ايضا لفظ عين لدلالته بنفسه انه داخل في المحدود ولا ضير فيه لان المقتضي فيه موجود مع انه يمكن اخراجه عن الحد لو قلنا بان المراد بالتعيين هو جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد ولا ريب ان كلام النائم لا قصد فيه لا انه غير مفيد للمعنى كما لا يخفى ثم اورد ايضا ان هذا الحد يوجب خروج الحروف وما شبهها من المحدود حيث لا شيء منها ما يدل بنفسه لاحتياجها الى الضميمة وقد اجاب الجرجاني بان احتياجها الى ذكر المتعلق انما هي لتعقل المعنى الحرفي وتعقله في غيره لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد بما اشتهر من نسبة الحروف الى عدم الاستقلال عدم استقلالها في الدلالة بل المراد عدم نجب المفهوم بل المراد عدم الاستقلال بالمفهوم فان معنى الحرف امر نسبي والنسبة لا يتعين الا بتعين المنسوب اليه فالمعنى الحرفي لنقصانه في حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعدم الاستقلال انما هو لذلك فالمعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان حصول الاعراض في الخارج لا يمكن الا بموضع يتقوم به كذا المعنى الحرفي لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بحصول متعلقه فلا يكون ذكر المتعلق لاقتضاء الدلالة اليه فان قيل عدم الاستقلال في نفسه يستلزم عدمه في الدلالة لانه من لوازم استقلاله في الدلالة

استقلاله فيه

استقلاله فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة لا يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل وانتفاء المانع لو كان تعقله ممتنعا كان انتفاء الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها وانما تخلفها لمقتضي المانع لا ينافي تماميته لاقتضاء نعم لو كان معنى الاستقلال في الدلالة العلية التامة لتحقق التلازم بين الاستقلالين وكيف كان ودانا عن المهمات فان المراد من الدلالة اعم من التفصيلية والاجمالية كما مر في الجواب عن المشترك وثانيهما انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا اي سواء كانت بنفس اللفظ او بواسطة القرينة فهذا المعنى يشمل الحقائق والمجازات وبهذا اشتهر بين الاصوليين ان وضع المجازات نوعي كما لا شبهة فيه نعم الاشكال في كون لفظ الوضع حقيقة في المعنى الاول والثاني والمعتمد هو الاول لان المتبادر من لفظ الوضع مضافا الى صحة سلبه عن المجازات النوعية وصحة ان يقال لم يوضع لفظ الاسد للرجل الشجاع فيكون بمعنى الثاني مجازا في لفظ الوضع فينبغي التنبيه على امور الاول قد ظهر مما مر انه لا اشكال في ان الدلالة مسببة عن الوضع لا عن المناسبة الذاتية كما توهم في دلالة الالفاظ انما الاشكال في ان الوضع هل هو سبب تام للدلالة ويكون مستقلا في الدلالة ام لا فاعلم انهم بعدما اتفقوا على عدم مدخلية وجود القرينة في دلالة اللفظ على الحقيقة اختلفوا في ان عدمها على المعنى المجازي هل يكون شرطا او جزءا للدال في دلالة المعنى الذي وضع له اللفظ وهو المعنى الحقيقي فيكون الدال هو الامر المركب من اللفظ وعدم المعنى ومن ملاحظة عدم القرينة المجازية مع المعنى الحقيقي او ان اللفظ المشروط بعدم القرينة ام لا يكون كذلك بل يكون دلالته على المعنى الحقيقي حين عدم القرينة فيكون الدال على المعنى الحقيقي هو نفس اللفظ والوضع ويكون مستقل وعلة تامة في الدلالة من غير احتياج الى ملاحظة عدم القرينة المانعة باحد من الطريقين المذكورين اعني الشرطية والجزئية فلا يكون لعدم القرينة حظ وربط في الدلالة اصلا فغاية الامر يكون وجود القرينة مانعا وعدمها من باب دفع المانع لا من جزء المقتضي ولا شرطا له كما كان الجزء والشرط على الاحتمالين الاولين على قولين وتظهر الثمرة بين الاحتمال الثالث والاولين ان الوضع لو كان مستقلا في الدلالة على المعنى الحقيقي كما عليه بناء الاحتمال الثالث فاذا وجدت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي يحصل التعارض بين اللفظ والقرينة وبعد فقد المرجحات الخارجية لو حصل بالاطلاق يرجع الى الذات وهو المعنى الموضوع له فيعطى على هذا الاحتمال ترجيح ارادة المعنى الحقيقي على المجازي او بالعكس الترجيح والظهور بحسب المقامات لحصول التعارض بين المانع والمقتضي من الطرفين فان ملاحظة كل من اللفظ الموضوع لمعناه والقرينة المانعة عن ارادته يقتضي الاخر واما على الاحتمالين الاولين فلا تعارض بينهما لان نفس مقتضية كل منهما كان مشروطا بعدم الاخر فلو وجد ذلك الاخر فات وانتفى المقتضي الاخر جزءا وشرطا على الاحتمالين الاولين هذه هي الثمرة بين الثالث والاولين وقد قيل ان الثمرة تظهر في اجراء اصل العدم بالنسبة الى القرينة على احتمال الثالث الى وجود المقتضي وهو الوضع الذي يكون سببا للدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فيدفع القرينة المشكوك فيها بالاصل واما على الاحتمالين الاولين فلا يجوز اجراء [illegible] اذا شك فيها نظرا الى ان الشك في وجود القرينة وعدمها يرجع الى الشك في وجود المقتضي للدلالة وعدمه لسريان الشك في تحقق الجزء او الشرط الى الشك في تحقق الكل والمشروط فيصير نفس

في ان علم ... الغرض ... من ... او يعني ... اللفظ

المقتضي مشكوكا فيه فيرجع الى اصالة عدم المقتضي التي تعتمد على تكلم المتكلم بهذا الكلام او لا شك انه قبل تكلم
هذا الكلام لم يكن المقتضي موجودا وبعد صدور اللفظ يقع الشك في حدوث المقتضي للدلالة لان الاصل عدمه
اي استصحاب عدم المقتضي وانت خبير بهذا وهذه الثمرة الاخيرة لان الشك ان كان في كون الشيء الحادث
قرينة على المجاز كالشك في قرينية الشهرة في المجاز المشهور وورود الامر عقيب الحظر وتعقب الاستثناء
للجمل وتعقب الضمير للعموم فلا ريب انه لا يعتبر الاصل في شيء من الاحتمالات الثلثة لان الاصل لا يعين في الشك
في الحادث فان اصالة عدم كون الشهرة مثلا قرينة معارضة باصالة عدم كونها صارفة قرينة وان كان الشك في حدوث
القرينة فيجري الاصل على الاحتمالات الثلثة غاية الامر ان اجراء الاصل على احتمال الثالث يرفع المانع وعلى
الاولين يحصل جزء المقتضي او شرطه فلا تتضح الثمرة فان قلت ان الثمرة صحيحة لانه اذا كان الشك في الحادث
فيجري اصالة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي واصالة الارادة واصالة بقاء الحكم الذي كان متعلقا بالارادة بواسطة
هذا اللفظ لا محالة وان كان لا يمكن اجراء الاصل بالنسبة الى القرينة لكون الشك في قرينية الحادث ولكون هذه
الاستصحابات الثلثة تحكم بارادة المعنى الحقيقي فيندفع حكم الحادث المشكوك القرينية كالمانع المشكوك
فانه يبطل احكام الملاقي للثوب الملاقي للظاهر حيث يحكم بطهارة الثوب بالاستصحاب وتقع اثر المانع المشكوك فيه
واما على الاحتمالين الاولين فلا يجري اصالة عدم قرينية الشيء الحادث وهذا واضح فالاستصحابات الثلثة
وهي استصحاب عدم الظهور الحاصل قبل التكلم واستصحاب عدم الارادة واستصحاب عدم الحكم توجب اجمال اللفظ
وعدم كونه مبينا بخلاف الاحتمال الثالث فان استصحاب الظهور والارادة والحكم ترفع اثر احتمال القرينة
المشكوك فيها وتوجب بيان اللفظ وان كان الشك في حدوث القرينة فيجري الاصل على الاحتمال الثالث لكون
المقتضي وهو اللفظ الموضوع موجودا والمانع يدفع بالاصل مضافا الى الاستصحابات الثلثة المتقدمة من
استصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الخ واما على الاولين فالاصل وان كان جاريا وموجبا لبيان اللفظ نظرا
الى حصول جزء المقتضي او شرطه لكن الاستصحابات الثلثة المتقدمة وهي اصالة عدم الظهور والارادة و
الحكم ان امكن واردة عليه فلا اقل من المعارضة الموجبة للتساقط والاجمال فالثمرة صحيحة باقية في محلها
والحاصل ان الاصل جار على الاحتمال الثالث سواء كان الشك في الحدوث او في الحادث اما الشك في الحدوث
فظاهر واما الشك في الحادث فلان الاصل وان لم يكن في نفسه جاريا لكن يجري الاستصحابات الثلثة وترفع
اثره كاجراء اصالة الطهارة في الثوب الرافع لحكم البول المشكوك فيه ومعه غير جار على الاحتمالين الاولين اي عدمه
معتبر فيهما وان كان الشك في الحدوث لما عرفت قلت لا يصح التمسك بهذه الاستصحابات الثلثة في الشك
في الحادث اما على الاحتمال الثالث فاما استصحاب الظهور فلان المراد ان كان الظهور عند الشخص وعند نفسه فهو
في غاية الضعف اذ لا يتبع الشك فيه الشخص يتمسك بالاستصحابات الشخصية ثم ان نعلم بكونه ظانا بالشيء
وكونه ظاهرا عنده او نعلم بعدمه فلا محل للتشكيكات فيه حتى لا يكون مجرى للاستصحاب لعدم الشك في بقاء المستصحب
وهو الظهور وان كان الظهور عند العرف فان نعلم بكون المعنى الحقيقي ظاهرا عند العرف في وقت وكن تكلم في هذا
الزمان ونحن نعلم بكونه ظاهرا في المعنى الحقيقي عندهم وبعد الالتفات الى الحادث المشكوك فيه فانه قرينة
ام لا شككنا في بقاء الظهور عندهم ام لا فنستصحب الظهور الحاصل لهم قبل الالتفات الى الحادث المشكوك فيه
ففيه ان المستصحب هنا هو الذات عند اهل العرف فان بناءهم على ان المتكلم ما دام كونه متشاغلا بالكلام ان يلحق

منشأ من القرائن فلا يستقر الظهور الاولي في اذهانهم حتى يستصحب لانه بعد ملاحظة هذا المشكوك يرتفع
الظهور المستصحب واما استصحاب الارادة والحكم فيهما فاسدان لان الشك في قرينية الحادث يسري الى
الشك في تعلق الارادة والحكم المستفاد من المعنى الحقيقي والحكم بالاستمرار او بالانتفاء الحادث بناء على كونه
قرينة يكون كاشفا عن تعلقهما اولا بالمعنى المجازي وبناء على عدمها فلا واما على الاحتمالين الاولين
ففساد استصحاب عدم الظهور كما مر وفساد استصحاب الظهور واما استصحاب عدم الارادة وعدم الحكم الثابت
على حال التكلم ففسادهما ايضا لان الشك في الحادث فانا نقطع بارتفاع عدمهما السابق وذلك لانه يعلق
المتكلم على ارادة المعنى الحقيقي ويحكم على طبقه او المعنى المجازي فانا في الشك في حدوث القرينة فلا يصح التمسك
باستصحاب الظهور في الاحتمال الثالث وعدم الظهور في الاولين بعين ما مر وكذا استصحاب الارادة والحكم على
الاحتمال الثالث لان الشك في الحادث مضافا الى ان القرينة المحتملة منفية بالاصل فيكون اللفظ مبينا واقعا
من غير احتياج اليهما واما استصحاب عدم الحكم وعدم الارادة على الاولين ففاسد ايضا لان الشك في الحادث
اي لا نعلم بتعيين الارادة والحكم الحادثين حتى نقول باستصحاب نفيهما وبالجملة في صورة الشك في الحادث
يكون اللفظ مجملا على الاحتمالات الثلثة لسراية الاجمال في القرينة الى اللفظ والتمسك بالاصول الثلثة
الوجودية على الاحتمال الثالث لتحصيل بيان اللفظ وعدم اجماله قد عرفت فساده وكذا الثلثة العدمية
لتحصيل اجماله وفي صورة الشك في الحدوث يكون اللفظ مبينا على الاحتمالات اما على الثالث فواضح لاصالة
عدم القرينة من غير احتياج الى الاصول الثلثة بعد تسليم جريانها واما على الاولين فكذلك لاصالة عدم القرينة
فيكون اللفظ مبينا ولا يجري بناء على الشك في الحادث على الاحتمالات فيكون اللفظ مجملا فتكون الثمرة
المذكورة من التفصيل بين الاحتمالين الاولين والثالث من حيث الاجمال والبيان في محل النظر فالثمرة منحصرة
بالثمرة الاولى وهي تنقيح ما ذكرناه من عادة الكلام في المقام فنقول اعلم انهم بعد ما قالوا بوضع الالفاظ
كون دلالة الالفاظ على معانيها بالمناسبة الذاتية وقالوا بكونها بالوضع اختلفوا في ان الواضع هل لاحظ حال
الالفاظ ان لا تكون مفهمة مع ملاحظة عدم انضمام القرينة الصارفة اليها على المعنى حتى يكون لحاظ حال
الالفاظ وعدم القرينة جزءا للدال كما زيد يصح على حملها معاني من فهم المعنى ففي صورة وجود القرينة
الصارفة لا يكون بينها وبين اللفظ معارضة او توضيحها لان الدال على معانيها مستقر وظاهر بعد بها فلا فرق
بين المذكورين عند ذكر القرينة في عدم دلالة اللفظ في عدم معارضته مع القرينة الا انه على الاول
منهما تكون الموضوع هو اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة فيكون ذكرها موجبا لانتفاء الجزء وعلى الثاني
منهما يكون ذكرها موجبا لانتفاء الشرط او يضعها لمعانيها بالاستقلال من غير اعتبار القرينة نفيا واثباتا
غاية الامر يكون ذكرها مانعا عن الحمل على ارادة المعنى الحقيقي لكونها اقوى في الدلالة على المراد بواسطة
الرجحان المعتبر في صورة تعارض القرائن الصارفة والحقائق فيكون عدم ذكرها رافعا للمانع لا شرطا
للمقتضي وجزءا له كالاولين والفرق بين رفع المانع وبين الشرط ان الشرط له دخل في اقتضاء المقتضي
بخلاف رفع المانع فان المقتضي تام في الاقتضاء ورفع المانع لا دخل له فيه نظير الوضوء وعدم الحيض
للصلوة فظهر فساد قول من جعل رفع المانع من جملة الشروط وقال الشرط قسمان وجودي وعدمي ورفع
المانع من الشروط العدمية ولا ثمرة لهذا النزاع الا حصول المعارضة بين اللفظ والقرينة على الاحتمال

الثالث ووجوب الرجوع الى المرجحات دون الاولين والقول بكون الثمرة بين الثالث وبين الاولين اجراء اصالة
العدم عند الشك في القرينة على الثالث لكونه دفعا للمانع بعد تمامية المقتضي في الدلالة وهو اللفظ فيصير
اللفظ مبينا على الاولين حيث ان اجراء الاصل في القرينة المشكوكة تحصيلا لعدم القرينة تحصيل للمقتضي
وهو خلاف الاصل لا على طبق الاصل فلا يجوز ذلك فيكون اللفظ مجملا فاسد جدا لان المفروض ان الشك
في الحادث انه قرينة الامر الحادث المشكوك الحال كالشهرة في المجاز المشهور ونحوها فلا فرق بين الصور الثلث
من حيث عدم الجواز للفظ محمل على التقادير وان كان الشك في حدوث القرينة فلا فرق بينها ايضا من حيث
جواز الاجراء غاية الامر ان اجرائه على الثالث دفع للمانع المحتمل وعلى الاولين تحصيل لجزء المقتضي او شرطه بعد
تحصيل الجزء الاخر او المشروط بالحس لا يقال ان الاصل وان لم يجر على الثالث في صورة الشك في الحادث في
اجمال اللفظ ويجري على الاولين في صورة الشك في الحدوث واوجب ذلك عدم اجرائه على الثالث
في صورة الشك في الحادث لا ان حكم اجمال اللفظ ودفع ظهوره والارادة المتعلقة بالمعنى الحقيقي اولا
والحكم المستفاد ولا فنتمسك باستصحاب الظهور والارادة والحكم وترفع الاجمال كالتمسك باستصحاب
طهارة الثوب ودفع حكم المانع المشتبه الملاقي له وكذا اجرائه على الاولين في صورة الشك في الحدوث لما
كان موجبا لتبيين اللفظ ورافعا لعدم الظهور وعدم ارادة المعنى الحقيقي وعدم الحكم فباستصحابها نثبت
الاجمال فان هذه الاستصحابات الثلث ان لم تكن واردة على اصالة عدم القرينة فلا اقل التساوي والتساقط
والاجمال ايضا واما بيان اللفظ على الثالث في صورة الشك في الحدوث فلاستصحابات المذكورة مضافا
الى اصالة عدم الحدوث فصار مبينا واما اجماله على الاولين في صورة الشك في الحدوث فالاستصحابات
الثلثة المتقدمة من غير معارض لها وبالجملة الثمرة هي بيان اللفظ على الاحتمال الثالث اما في صورة الشك
في الحادث فلاستصحابات الثلثة الوجودية واما في صورة الشك في الحدوث فباصالة عدم القرينة مضافا
الى الثلثة المذكورة واجماله على الاحتمالين اما في صورة الشك في الحادث فلاستصحابات الثلثة المتقدمة
وكذلك صورة الشك في الحدوث لانا نقول لا وقع لهذه الاستصحابات في اجمال اللفظ وبيانه لان المناط
فيه هو اجراء اصالة العدم في صورة الشك في الحدوث على الاحتمالات وعدمه في صورة الشك في الحادث
ايضا على الاحتمالات بيانه اما على الثالث فلان استصحاب الظهور ان كان المراد به الظهور عند الشخص فلا وجه
له لعدم تصور الشك في الظهور وعدمه او عند العرف فلا وجه له ايضا لان العرف لا يأبون حينئذ هذه
الاستصحاب لعدم استقرار المستصحب وهو ظهور اللفظ المجمع اولا في اذهانهم ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام
فعلا لظلمهم على الامر المشكوك في صورة الشك في القرينة او شكهم في حدوث القرينة في صورة الشك في
القرينة تزلزل اذهانهم في نفس المستصحب واما استصحاب الحكم والارادة فلا معنى له ايضا لكون الشك
في تحقق الحكم والارادة المشكوك الحال بين كونه مضافا الى القرينة الحقيقية الذي افاده اللفظ او المجاز افادة القرينة
فان حدوث شيء قطعي والا يلزم لغوية هذا التكلم واما على الاحتمالين الاولين فلا معنى لاستصحاب عدم
الظهور لعدم تعلق الشك بالظهور وعدمه عند الشخص واما عند العرف فلانه في الحادث وهو اما المعنى
الحقيقي المفهوم من اللفظ او المجازي المستفاد الظاهر من القرينة واما استصحاب عدم الحكم وعدم الارادة فلا
معنى له ايضا لكون الشك في الحادث ضرورة تحقق ارادة وحكم المشكوك كونهما متعلقين بالحقيقي او المجازي

مضافا الى عدم معنى ومعنى لتلك الاصول العدمية للثلثة نظرا الى كونها استصحابات في اللوازم لاستصحاب
عدم القرينة في صورة الشك في الحدوث نظير استصحاب عدم اكل زيد حيث لا يقاوم استصحاب حياته
فالمعتمد في اجمال اللفظ هو كون الشك في الحادث في الاحتمالات والمناط في بيانه هو كون الشك
في الحدوث في الاحتمالات ولا يعتمد على هذه الاستصحابات التي يكون الشك في بعضها ساريا وفي
الحادث والمستصحب في بعضها غير مستقر فلا ثمرة لهذا النزاع الا تعارض اللفظ مع القرينة على الثالث
وعدمه على الاولين اذا عرفت الثمرة فلنرجع لتحقيق اصل المسألة فنقول الحق هو التفصيل في المقام وهو تعيين
الاحتمال الثالث في غير المطلقات الغير المقيدة وفي المطلقات المنفصلة القيود واما في المطلقات المتصلة
القيود فالحق هو الاحتمال الثاني والدليل على هذا التفصيل المخالف لاكثر الاقوال عدم تعدد الوضع هو ان الالفاظ في
غير المطلقات موضوعة باستقلالها للدلالة على المعاني لا بشرط انضمامها بالقرينة ولا بشرط انفصامها
عنها وكذلك في المطلقات الغير المقيدة والمطلقات المنفصلة القيود لفهم العرف المعارضة والمناقضة
بين المطلق السابق والمقيد اللاحق وهكذا الحال في جميع الالفاظ حيث يفهمون المعارضة بين القرائن
وبين الالفاظ الموضوعة ولا ريب ان المعارضة فرع الاستقلال في الدلالة واما في المطلقات المتصلة
القيود فلاجل عدم فهم المعارضة بين اللفظ وقيده عرفا وفهمهم المعنى منها بنحو تعدد الدال والمدلول
نظير جاء بي الولد عرفا بعلم انها ليست كالمطلقات المنفصلة القيود والالفاظ الغير المطلقة اعني من قبيل
الاحتمال الثالث مضافا الى ان تصريحاتهم على كون القرينة في المجازات صارفة لمعناه عن ارادة المعنى
الحقيقي يكشف عن كون الالفاظ الحقيقية جميعها موضوعة لمعانيها من دون ملاحظة عدم القرينة معها
حتى يحصل التعارض بين اللفظ والقرينة ووجه الصارفية عن ارادة الحقيقة اذا لم يفرض مزج ولا لفظ
اللفظ ويؤيده هذا ما ذهب اليه السلطان من كون المطلقات موضوعة بازاء الماهيات من غير اعتبار اطلاق
والتقييد فيه العتيق بكون مقيدا ومع الاطلاق مطلقا وذهب اليه قدما على الحقيقة على المتعددين وذهب
الفاضل القمي وفاقا للمشهور الى كونها موضوعة للماهيات مع ملاحظة الاطلاق وقد عرفت انه على خلاف
فهم العرف فالحق هو التفصيل بعنوان الحق مع الفاضل القمي في المنفصلة القيود ومع السلطان في
المطلقات مطلقا في غير القرينة المتصلة لفهم العرف المناقضة في المنفصلات وعدمها في المتصلات و
فهمهم في دلالة الالفاظ المجازية كما لا يخفى واما الاحتمال الاول وهو الوضع للمعنى بشرط كون اللفظ منضما
مع ملاحظة بعدم القرينة والاعلام المعنى يختص بالحس والعيان لما شاهد من عدم احتياج فهم المعنى من
اللفظ الى ملاحظة عدمها في مورد من الموارد كما لا يخفى وصحته مسلمة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ام لا بيان الخلاف الواقع في هذه المسألة مع ادلتهم النزاع ان اللفظ ان لم يكن موضوعا فهو مهمل عند اهل
في المشتبهين والمراد بالمهمل ما يقابل الموضوع وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا الا انه اختلفوا في
وجود المهمل وعدمه على قولين وجه بعض في انه وجوده مبني على القول بكون الموضوع له منحصرا بما يكون
اللفظ وعدم كون اللفظ موضوعا بازاء لفظ اخر كاهل المشهور واما بناء على جواز كونه موضوعا بازاء اللفظ
اخر كما من بعض فلا يوجد المهمل اصلا فان ديز اعني دي ز يكون ح موضوعا بازاء لفظ زيد بازاء
الهيئة المركبة من هذه المادة المخصوصة وهذا مع لفظها ولكن من خفي ان وضع اللفظ بازاء لفظ اخر غير

في المهمل وجوده

نادر بل في غاية الكثرة كما ترى في العرف العادة كثيرا ما يقولون قرأت كهيعص وحمعسق وغير ذلك من
الحروف المعجمة مع ان المذكورات عندهم موضوعة بازاء هذه الهيئات المركبة من هذه المواد المخصوصة
فثبت انه صح انه لا يوجد المهمل اصلا بل الالفاظ منحصرة في الموضوعة مطلقا فالى ما يحمل صحة قولنا ديز مهمل
شد نحو يعقوبان ديزا في قولنا ديز مهمل اما ان يكون مستعملا على سبيل الحقيقة او المجاز او لا يكون مستعملا في شيء
منها لا سبيل الى الثالث للزوم عدم صحة قولنا ديز مهمل وعدم صحة هذا التركيب لان المبتدا لا بد وان يتصف
باحد الوصفين اما الحقيقة واما المجاز والاول باطل بالاتفاق لانا لا ندعي ان يتفوه احد ان ديز في قولنا
ديز مهمل ليس مستعملا فكذا المقدم فالحصر الطريقي الى الحقيقة والمجاز فاذا ثبت دخوله في احدهما فلا بد ان يكون
موضوعا لاحدهما لان الاستعمال فرع الوضع بالمعنى الاعم اي لتة لا كل فلا يوجد المهمل اصلا لما عرفت من ان ما
اطلق القوم عليه المهمل فهو موضوع ايضا بالمعنى المذكور ثم حكي عن بعض الاصحاب انه ادعى الاجماع على وجود
المهمل ونحن نقول لا ندعي الاجماع عليه لكنا نقول الحق هو القول بوجوده من دون تناقض مع الادلة المذكورة
الدالة على عدم وجود المهمل لان الظاهر ان المراد بوجود المهمل ما يكون مصداق اللفظ ومعناه من الهيئة المركبة
والمادة المخصوصة مهملا وهذا لا ينافي صحة قولنا ديز مهمل لان الديز موضوع بازاء هذه الهيئة المركبة
والمادة المخصوصة وهذه الهيئة المذكورة مهملة بالنظر الى معناه ومصداقه فلا تناقض لجواز كونه موضوعا
ومعبرا مبتدا وبين كونه مهملا وعدم دلالته على شيء فيصير معنى قولنا ديز مهمل ان هذه الهيئة المركبة
والمادة المخصوصة مهملة وليست لها معنى وضعت الدلالة عليه بنفسه ولا بقرينة كما لا يخفى لما سر الحق
ان المهمل على تقدير تحققه مذهب الامامية والمعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين لم يوجد في كلام الله
سبحانه اذ لا يجوز منها المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانها قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز
صدوره منه بل من كل حكيم وعلى هذا يلزم على القائلين القول بذلك بل حكي اتفاقهما عليه ثم حكي عن الحشوية
القول بتجويزه ذلك ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية في تجويزه ذلك وان لم يصرحوا به لانهم لم يعقلوا بالحسن
والقبح العقليين ولكن ادعى السيد عميد الدين موافقتهم مع المعتزلة ويظهر موافقتهم معهم من كلام العلامة
في النهاية حيث قال اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول صلى الله عليه على ما لا معنى له انتهى لكن الحشوية
اعترض الاول بان في الفواتح كثيرا من السور كالم وحم وطه وق وص وغيره لا يدل على شيء فتكون مهملة وقد خوطبنا بها
وجوابه انا نمنع اهمالها لانها دالة وان اختلفوا في مدلولها على اقوال منها انها اسماء السورة وعليه جماعة من
المفسرين وادعى صاحب الكشاف اطباق الاكثر عليه قال البهائي ولا يبعد تعين ان تسمية الاشياء بحروف المعجم شائعة
عند العرب كما يسمون النحاس صادا والسحاب عينا والجبل قافا والحوت نونا الى غير ذلك ومنها ان المراد
بها القران كله وانها اسم له ولذا اخبر عنها بالكتاب والقران ومنها انها اسماء الله تعالى فالمراد بها الله تعالى
ويدل عليه قول علي عليه السلام يا كهيعص ويا حمعسق ومنها ان المراد بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم
والمر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل الثاني قوله تعالى في سورة والصافات في مدح شجرة
الزقوم طلعها كانه رؤوس الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطب به وجوابه ان قوله تعالى طلعها
كانه رؤوس الشياطين تمثيل للمستكره في الغاية كما اشار اليه بقوله وخبره برؤوس الشياطين لا انه على الحقيقة
في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخلطه

اي انه يجوز ان يوجد المهمل في كلامه

خير فيقولون في القبيح الصورة كانه وجه الشيطان وكانه رأس الشيطان واذا صوروه المصورون جاؤوا
بصورته على اقبح ما يقدر واهوله كما انهم اعتقدوا في الملك انه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة
الحسنة قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلي وقيل الشيطان حية
قبيحة المنظر هائلة جدا وقيل او شجر يقال له الاستن خشنا منتنا مرا منكر الصورة يسمى
رؤوس الشياطين الثالث قوله تعالى في سورة البقرة ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
تلك عشرة كاملة فان قوله تعالى تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما سبق فيكون مهملا وقد خوطبنا به
وجوابه ان قوله تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق والفائدة دفع توهم كون الواو بمعنى او وقيل ان المعنى
كاملة الهدى اي اذا وقعت بدلا عنه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مستقلا بمعنى جديد وانما ذكر العشرة
لئلا يكون الكاملة بلا موصوف الرابع قوله تعالى في سورة آل عمران وما يعلم تاويله الا الله فانه يدل على
اختصاص علم التاويل به تعالى فظواهر المتشابه ولا يعلم مراده وقد خوطبنا بها وهو الخطاب بالمهمل فان
قلت نمنع الاختصاص لان قوله والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضاه الاخبار بان
الراسخين يعلمون تاويله ايضا فلا يلزم ذلك قلت لا يجوز هذا العطف لوجوه منها انه مستلزم لعود ضمير
يقولون امنا به كل من عند ربنا الى الله تعالى وهو باطل ومنها انه مستلزم لزيادة الاستئناف اعني
حرف الواو لا صلة لها ومنها ما روي عن ابن مسعود والكسائي والفراء وغيرهم ان الواو في الاية للاستئناف
وغيره ولا نمنع اختصاص علم التاويل به تعالى بما تقرر ان قوله والراسخون في العلم يقولون الخ اما ذكرنا من
امتناع كون الواو للعطف لضعف الوجوه المقررة اما الاول فلا استلزام العطف عود الضمير الى
المعطوف عليه كما صرح به العلامة فيجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين في العلم مع
عطف الراسخين في العلم على السابق واما الثاني فلانها مشتركة اذ لو كان الواو للعطف واما الثالث
فلانها معارضة بما اورده لما روي عن ابن عباس ومجاهد والربيع وغيرهم من القول بان الواو للعطف
مع ان ترجيح قول ابن عباس وامثاله بما ذكره الطبرسي في المجمع قال وانما نرجح هذا القول لان
الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير القران ولم نرهم توقفوا عن شيء منه فلم يفسروه بان قالوا هذا متشابه
لا يعلم تاويله الا الله وكان ابن عباس يقول فيها انا من الراسخين في العلم انتهى وثانيا لو سلمنا
الاختصاص فانه ثم لا يلزم القول بجواز المخاطبة بالمهمل لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له
لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب فعدم وجود المهمل في كلام
سبحانه كيف وعند الاكثرين ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم بان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا
يعلم الا ضرورة ما غيره فانما يحصل له الظن وتحقيق هذا الكلام يظهر في مسئلة النحو والظاهر انه ثم الخامس
انه تعالى خاطب العرب بلسان العرب وهو خطاب بما لا يفهمه المخاطب وهو المهمل وجوابه انا نمنع مخاطبته العرب بلسان
العرب لكن العلماء كانوا عالمين بلغة العرب وقادرين عليه منهج اختلف القائلون بان دلالة
الالفاظ على معانيها بالوضع لا بالمناسبة الذاتية في الواضع على اقوال احدها انه تعالى هو الواضع وان الوضع
توقيفي مستفاد من جهة التوقيف الالهي وعلم بالوحي او بخلق اصوات وحروف تدل عليه واسمعها لواحد او
لجماعة او بخلق علم ضروري بذلك ونسب هذا القول في حكي عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من

في بيان الواضع من هو

المفهمات وثانيها ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحي اما من واحد او جماعة وعرفوا غيرهم بالقرائن
والاشارات كما في تعلم الاطفال اللغات وهذا القول منقول عن ابي هاشم الجبائي واصحابه وجماعة
من المتكلمين وثالثها التفصيل بين الالفاظ بجعل ان الواضع في بعضها هو الله تعالى وفي بعض اخر غيره
وهذا القول منقول عن قوم وهؤلاء اختلفوا فعن ابي اسحق ان القدر الضروري المحتاج اليه الذي يقع به
الاصطلاح توقيفي والواضع هو الله تعالى والباقي اصطلاحي والواضع غيره تعالى وقيل ان الباقي
متوقف ايضا كالاشعري ومن وافقه في المذهب بوجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه
اعترض عليه اولا انه يجوز ان يكون المراد من التعليم هو الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ وبعثه على
وضعها والاقدار عليه او الاعطاء بما يتمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم بل فعل صالح لان يترتب
عليه حصوله كما في علمته فلم يتعلم وقد اسند التعليم اليه تعالى لانه الهادي الى ذلك كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وبالجملة لا نسلم ان المراد من التعليم معناه المتعارف لجواز ارادة غيره منه كالالهام
والاقدار على وضعها واجيب عنه بان الظاهر من التعليم عند الاطلاق معناه المتعارف فيجب
حمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه ثم نجيب بان الاعتراض لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بانه تعالى هو
الواضع لان الاحتمال يوجب سقوط الاستدلال وهو لا يدعي القطع بذلك فلا يرد الاعتراض وثانيا
ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى ثبوت ان الواضع هو الله تعالى في جميع الالفاظ من الاسماء والحروف
والافعال والاية دلت على ثبوته بالنسبة الى الاسماء واجيب عنه بعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة
في محل النزاع لا متحيزة بحاجة لا يقال القائل بالفصل موجود وهم اصحاب القول الثالث لانا نقول هم لم يفصلوا
بين الاقسام من هذه الجهة بل فصلوا من جهة الاحتياج وعدمه لا بين الاسماء وغيرها اولا قائل بالفصل في اللغات
على هذا الوجه معنا فالى ان لو سلمنا انهم فصلوا بينهما لنقول الدليل انما يكون اخص ان اريد من الاسم المعنى
المصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع لانه اصطلاح طار لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي وهو
العلامة وظاهر ان هذا المعنى يشمل الافعال والحروف لكونها ايضا كالاسماء علامات على معانيها كالمعنى المصطلح
عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع ولو سلمنا عدم ارادة هذا لنحمل على ما اصطلح عليه في العرف العام
وهو مطلق اللفظ الموضوع وثالثا لا نسلم ان المراد من الاسماء اللغات بل يحتمل غيرها لانه يجوز حمل الاسماء على
الصفات والعلامات مثل كون الفرس للكر والثور للحرث والجمل للحمل الى غير ذلك من العلامات فان الاسم مأخوذ من
السمة وهي العلامة او من السمو وكل معرف لغيره اسم لدلالة علامة له واجيب عنه بان هذا الاحتمال مدفوع باصالة
عدم التخصيص فان المعنى اللغوي يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيدفع بالاصل هذا على تقدير تقديم اللغة
واما على تقدير تقديم العرف العام فيدفع باصالة عدم التجوز وربعها انه يجوز ارادة المسميات من الاسماء بل
القرينة على ارادتها من الاسماء موجودة وهي قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم
سبق غيره ولو كان المرجع اللغات لما صح الاتيان بالضمير المختص بمن يعقل بل كان اللازم ان يقال ثم عرضها
واجيب عنه بانا لا نسلم ان مرجع الضمير معنى الاسماء بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسماء لكان اللازم ان يقال ثم
عرضها فانه ضمير الصفات لا يقال يجوز ان يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير اليه فلا يثبت بها التوقيف
في جميع الاسماء فهنا يدفعه قوله تعالى كلها وخامسا انه لا يلزم من تعليمه اللغات ثبوت القول بانه تعالى هو الواضع

وان الوضع

وان الوضع توقيفي لانه يجوز ان يعلمه تعالى ما اصطلح عليه قوم تقدموا عليه اوتأخروا عنه وهذا لا ينافي عموم
الجميع لا ينفي بل يجوز ان يعلمه تعالى غير هذه اللغات الموجودة في هذا الزمان ولا ينافيه ايضا عموم الجمع لجواز حدوث
هذه اللغات بعد ادم واجيب عنه بان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يصار اليها الا بدليل وليس فثبت
الا ان خصوص الاحتمال الاول وان لم ينف عنا ما لانه عدم تحقق اللغة قبل ادم وبعده على ان العقل
المنقول بين علماء الواضعين لهذه اللغات لكانوا اناسا فباطل والا يلزم ان يكون اناس قبله وانه باطل
ان لم يكونوا اناسا لكانوا غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات كان منهم وباطل عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون
غيره فانه وفيه نظر وسادسا انه يجوز ان يكون لادم تنبيها او لم يعلمها اولاده فحدثت اللغات بعد ذلك
او لاولاده على وضع هذه اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في هذه اللغات وعنه مضافا الى البعد بدفعه
الاصل وسابعا ان الاية الشريفة لا تشمل اللغة العربية لما اشتهر من انها حدثت في زمان اسمعيل على
العربي من ولده واجيب عنه بما قال به بعض المحققين من منع ثبوت ذلك وبانه من المشهور الذي لا اصل
له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة
وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم هذا حاصل الجواب ويؤيد صحة الاستدلال بالاية
ما عن علي بن الحسين في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء الانبياء والاولياء وما في تفسير
علي بن ابرهيم علمه اسماء الجبال والبحار والاودية والنبات والحيوان وما عن ابن عباس واكثر المتأخرين
علمه جميع الاسماء والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار
ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن الجبائي وغيره علمه اسماء الاشياء ما خلق وما لم
يخلق بجميع اللغات التي يتكلم بها ولده وما عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله قال قلت يا رسول الله
كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت اي كتاب انزل الله على ادم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب معجم
قال ا ب ت ث وعدها الى اخرها وما قيل ان الله تعالى انزل على ادم حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة
وهي اول كتاب انزل الى العباد ويجز الف لغة وانه علمه جميع اللغات الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم واعترض عليه بان الايات الاستدلالية انما تتم لو كان المراد
من الالسنة اللغات وهو ممنوع لان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بالدليل وليس فيحمل على الحقيقة والالسنة
حقيقة في الجارحة المخصوصة واجيب عنه مضافا الى وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وهي ما ادعا
العلامة من الاتفاق على ان المراد بها ليس هو الجارحة المخصوصة بل ما يتصل بها فهنا تسمية المسبب باسم السبب
وحكى المحقق الجواد في المعتمد الاتفاق على ان المراد بها اللغات ان المراد ليس اختلاف الجارحة المخصوصة
التي هو المعنى الحقيقي اذ لا اختلاف في تركيب الجارحة وتاليفها وعلى تقدير الاختلاف فهو في غيرها
ابلغ واكمل فكان جعله اية اولى من غيره مع ان سياق الاية يمنع من ارادة الحقيقة فليحمل على اللغات
فثبت ان اختلاف اللغات من الله تعالى وثالثا ان لفظ الالسنة اذا خرجت عن حقيقتها او تعين فيها
المعنى المجازي علم يمكن حمله على اللغات اولى من غيرها اذ ارادة اللغات منها تسمية للمسبب باسم السبب و
المعلول باسم العلة وارادة الاقدار على اللغات بل ارادة المخارج منها تسمية للحال باسم المحل لمشابهة
في كونها اية من سلطانه وعلامة من افعاله واجيب عنه مضافا الى ما ظهر ان اقرب المجازات هو اللغات

لشيوع الاستعمال فيها حتى قيل صار حقيقة عرفية فيها ولا شك في غيرها مع ان الحمل على الاقدار مستلزم
للاضمار والاصل عدمه وفيه نظر الثالث قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم وظاهر ان من جملة ما لم يعلم
به اللغات واجيب عنه بما مر من انه يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ
وبعثه على وضعها ودفع بان العلم الى نفسه تعالى لانه الهادي اليه لانه علمه بالخطاب مضافا الى ان الاية
تدل على انه تعالى علم الانسان ما لم يعلم ولعل اللغات كانت مما علم به الحصر ذلك كما مر في الاية الاولى
الرابع قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فانه تعالى ذمهم
على التسمية فلو لم يكن ما عداها سمعوه توقيفيا لم يحسن هذا الذم بل انما يتوجه ذلك وفيه ان الذم باعتبار
اطلاق اسم الالهية على الاصنام مع اعتقادهم تحقق المسمى فيها لا باعتبار التسمية فقط الخامس
العمومات مثل قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء ونظيره قوله علم الانسان ما
لم يعلم فان اللغات اشد دخلا في هذه العمومات وفيه ان المراد ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه سلمنا لكن
المراد ما فرطنا في ذكر شيء من الاحكام سلمنا لكن جاز ان يكون معرفة اللغات من تقدم وكذا ما في
الايات السادس ان اللغات لو لم تكن توقيفية لزم الدور او التسلسل والتالي باطل بكلا المقدم اما
الملازمة فلانها لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية اذ لا ثالث بالاتفاق واذا كانت اصطلاحية
لزم احد المحذورين لان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كل واحد منهم ولا
يتم ذلك الا بطريق الالفاظ او الكتابة وعلى كلا التقديرين فلا بد من طريق وذلك الطريق لا يفيد
لنا ذلك الا بالاصطلاح فان كان بالاول دور والا تسلسل واجيب عنه اولا بالنقض بتعليم الاطفال اللغات
من ابائهم بتكرير الخطاب عليهم مرة بعد اخرى وهذا الجواب مما صرح به العلامة قدس سره ثم لا واصطلاح
فيه يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل وثانيا انه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية و
معرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية تعلمها من تقدمنا ثم اصطلحوا على هذه اللغات والقول بان
اللغات الاصطلاحية لو كانت منتهية الى اللغات التوقيفية فالاولى كونها ابتداء توقيفية كما زعم
الاشعري ضعيف يمنع الاولوية مع انها لا يثبت بها المدعى وفي هذا الجواب نظر الى هذا اختصاص
محل النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام جار في الكل كما لا يخفى السابع انها لو كانت اصطلاحية لزم
ارتفاع الامان عن الشرايع لاحتمال تبدل الفاظها بان يصطلح المتاخرون على غير ما اصطلح عليه المتقدمون
وما من لفظ في الشريعة الا ويحتمل فيه ذلك لاحتمال ان يخفى بعد ارتفع من الشرايع الامان ولا يمكن ان يستدل
على عدم حصول التغير بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان التغير
لاشتهر بل وتواتر وعدمهما يدل على عدمه لمنع الملازمة فان معجزات النبي منها ما لم يشتهر ومنها ما
اشتهر ولم يتواتر نقله والاذان والاقامة مع اشتهارهما وانتشارهما في زمان النبي والاعلان بهما
على رؤوس الاشهاد وقع الاختلاف فيهما واعترض عليه بانه لو تغير لاشتهر لكونه مما يتوفر الدواعي عليه ونقله
يدل على العدم وبعض المعجزات صارت آحادا لاستغنا بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان لاحتمال
وقوع الغلط من المؤذن فنقص او زاد مرة واشتهر او غلط السامع واحتج ابو هاشم ومن وافقه
بوجهين الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقف ايصالها الى الخلق على بعث الرسول فيتقدم الرسول

على اللغات

على اللغات وهو باطل لما دل عليه ان كل رسول مسبوق باللغة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه واذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا ثالث للمنفصل كما قيل واجيب عنه اولا بمنع توقف التوقيفية
على البعثة لجواز حصولها بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جامدة وثانيا ان غاية ما يستفاد من الاية
انه ليس مسبوقية كل رسول لقوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم رسول على اللغة الثاني ان
اللغات لو كانت توقيفية واضعها هو الله تعالى لكان تعريفها موقوفا اما بخلق العلم الضروري بانه تعالى
وضع تلك الالفاظ لمعانيها او بغيره وعلى الاول اما ان يكون بخلقه في عاقل او في غيره والاول باطل لانه
لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم به لكون العلم بالموصوف
سابقا على العلم بالصفة لكن الثاني باطل للاجماع على التكليف بمعرفة الله على كل عاقل ولا ديانا للتكليف بما
هو في النظريات لا في الضروريات لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما
ضروريا بالفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة والثاني وهو عدم العلم الضروري بالوضع ايضا باطل لافتقاره
التابع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق آخر فينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح
واجيب عنه بانه يجوز ان يخلق علما ضروريا بانه واضعها ومع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم الضروري بانه
الواضع هو الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضروري بانه تعالى هو الواضع العلم الضروري بذاته وصفاته الثبوتية
والسلبية كما تريا في الباب انه يحصل العلم به تعالى بعض الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى فيبقى التكليف
بمعرفته كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه ينافي التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفته خاصة فليكن التخصيص ولا ينافي
التكليف بمعرفته لغيره هذا التخصيص العام سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية كما قيل ان دعوى الاجماع
على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوع فان جمعا من المحققين كالغزالي وغيره على ان المعرفة ضرورية سلمنا لكن جاز ان
يخلقه في غير العاقل ولا امتناع فيه بل استبعاد محض واحتج المفصل بلزوم الدور او التسلسل لو كان القدر المحتاج
اليه اصطلاحيا ولا يلزم ذلك في ثبوت اصطلاحات متجددة في غير المحتاج اليه وفيه نظر يظهر بما مر وقيل
لما كان نظر بعد التامل ضعف [illegible] الاقوال لا قريب للتوقف ويجوز كل منها وان
كان التوقف اقوى لاقوى فيه لا لاستحالة الترجيح المستلزم [illegible] ولكن الاظهر تجويز كل الاحتمالات فلا دليل على تعيين
شيء منها ولا على تعيينه كما لا يخفى منهج اختلفوا في ان الالفاظ الموضوعة هل هي موضوعة للمعاني الذهنية
او للامور الخارجية على اقوال ثالثها انها وضعها لنفس الاشياء من غير اعتبار وجودها في الذهن او في الخارج
ورابعها التفصيل بين الالفاظ فوضع بعضها للامور الذهنية كلفظ المعدوم ونحوه وبعضها للامور الخارجية
كالاعلام الشخصية وبعضها لنفس الاشياء كاسماء الاجناس وتنقيح الكلام في المقام هو ان يقال لا بد وان
يتوجه ههنا ثلاثة امور الاول انه ما الاصل في المسالة ونكره ذكره القول بانها موضوعة للمعاني الذهنية و
القول بانها موضوعة للامور الخارجية الثاني في ثمرة الخلاف في المقام الاول فاعلم ان المسالة نظرا الى هذا
لغوية فلا اصل في البين بالنسبة الى الاقوال المذكورة نظرا الى ان الاصل في الالفاظ هو التوقف فكان [illegible] الاصل
عدم الوضع بازاء المعاني الذهنية مثلا كما الاصل عدم وضعها لغيرها تعارضا ثم يمكن اجراء الاصل على مذهب من
يعتبر الاصل في ماهيات الالفاظ كالفاضل القمي بان يقال ان الاصل هو الوضع لنفس الاشياء الاحالة على
ملاحظة قيد الوجود في الخارج او في الذهن مع الماهيات فيكون الموضوع له نفس الماهيات هذا لو كان المراد

فان الالفاظ دالة [illegible] ه

بالوضع للذهن هو الوضع للصورة الذهنية بشرط مطابقتها مع الخارج فالتنبيه على مذهب يكون فرداً من
الموضوع له لكون الموضوع له هو نفس ماهية الشيء من غير اعتبارها في الذهن او في الخارج وهذا يكون
مشتملا بقيد الحضور في الذهن فالاصل عدم ملاحظة هذا القيد واما لو كان المراد به هو الوضع للصورة الذهنية
الاعم من المطابقة للخارج وعدمها كما هو الظاهر من كلامه فلا يجري الاصل لان الموضوع له هو نفس
الشيء الاعم من وجوده في الذهن والخارج وكيف كان لا يجري هذا الاصل بعد القطع بحصول الانتقال
من الواضع والشك في المثبت لان الشك شك في الحادث وعلى فرض جريانه لا دليل على اعتباره
اذا تقرر هذا فاعلم ان الحق هو التفصيل ولكن لا بالتفصيل الذي ذكره القائل بالقول الثالث بالنوع
بل بان المفاهيم التي لا مصداق لها في الخارج موضوع الالفاظ فيها للامور الذهنية كلفظ المعدوم و
الممتنع ولا شيء ونحوها واما غير هذه المفاهيم فوضع الالفاظ فيها لنفس الاشياء من غير ملاحظة
وجودها في الذهن او في الخارج وانما ذلك للتبادر الدال على الحقيقة ولكاشف عن المجازية في غير
ذلك ايضا احتج القائلون بان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الذهنية اي الموجودة في الذهن
بان الالفاظ والتسمية تدور مع المعاني الذهنية وجودا وعدما لا مع المعاني الخارجية ولذا اذا
رأى احد شبحا من بعيد وظن انه حجر يطلق الحجر عليه ثم اذا ظن انه شجر يطلق عليه الشجر ثم اذا اعتقد انه
ابل يطلق عليه الابل ثم اذا اعتقد انه حجر يطلق عليه لفظ الحجر وهكذا يتغير اللفظ بحسب تغير المعنى الذهني فعلم
ان اللفظ يدور مع المعنى الذهني وجودا وعدما وفيه اولا ان هذا الدليل يقتضي كون الالفاظ اصطلاحية
غير توقيفية واما لو كانت توقيفية او بعضها توقيفية فلم يجر هذا الدليل لتصرفهم من الذهن ومعانيه
وثانيا لا نسلم ان هذه الاطلاقات المختلفة بسبب اختلاف الصور الذهنية مستند على الوضع لان صاحب
الاطلاقات يستعملها فيما هو الواضع بل يستعمل قطعا بانا بمعنى ما يظن انه موضوع له ويظهر بعده ان الاعتقاد خطأ
وهذا يصح سلب اللفظ عن المعنى الذهني بعد كشف خطائه بان يقال لم يكن ما اعتقدته في السابق زيدا بل زيد
ظاهر انها لو كانت موضوعة للصورة الذهنية اي المتصورة في الذهن لما صح هذا السلب وثالثا ان هذا المذهب
يلزمه الاجزاء في الموضوعات والحال ان طريقة العقلاء على الحكم بعدم امتثال العبد المأمور باكرام زيد بعد اكرامه
عمرا باعتقاد انه زيد وان كان معذورا لمكان الجهل ورابعا ان لازم هذا المذهب هو التصويب في الموضوعات مع
ان التصويب باقسامه باطل فان الجهل لا يوجب الا رفع التعرض وان كان معذورا احتج القائلون بانها موضوعة
للامور الخارجية بنحو ان لفظ الخبز في شرب الماء فان المراد بالماء والخبز هو الخارجي منهما وفيه ان ارادة اللفظ في
مثل ذلك موضوع لنفس الفرد الخارجي فوضع اللفظ للمثال ولا موضوع بل هو فهم من التبادر وثانيا تعلق الحكم
بموضوع لان الحكم يتعلق بنفس الطبيعة دون افرادها فاللفظ موضوع للماهية لكن لما لم يمكن تعلق الحكم بها لامتناع
تكليف الطبيعة الخارج فتعلق بالفرد فالوضع مسلم لكن عدم امكان تعلقه بالماهية ممنوع نظرا الى امكان تعلق الحكم
بها وايجادها في ضمن الافراد كما هو الحق واما المقام الثاني فاعلم ان الخلاف فيه قد ظهر ثمرته في مواضع اما الثمرة بين
القول بوضعها للذهني وبين القول بوضعها للخارجي ولنفس الاشياء من غير اعتبارها في الذهن والخارج فتظهر
في مواضع منها احدها مسألة الاجزاء وعدمه فان الاصل الاجزاء على القول الاول وهو القول بوضعها للمعاني الذهنية
هو الاجزاء وعلى القولين الاخيرين هو عدم الاجزاء او لو صلى احد بلا ركوع نسيانا فحكم على القول الاول بحصول

لتعلق

الامتثال بعد ظهور كذبه لانه يحكم على القولين الاخيرين بلزوم الاعادة وعدم حصول الامتثال اذ لم يأت الناسي
حقيقة وايضا لو امر المولى عبده باكرام زيد فاعتقد العبد كون عمرو زيدا فاكرمه وبعد كشف الخطأ يحكم بحصول
الامتثال على القول بانها للذهنية لانه اكرم زيدا حقيقة وعلى القولين الاخيرين يحكم بعدم حصوله اذ المكرم لم
يكن زيدا حقيقة وثانيها كون الصورة الذهنية واقعية مطلقا وعدم تخلفها عن الواقع على القول الاول
دون الاخيرين فلو فرض احد ان يصلي مع طهارته من حيث صلاة واقعية فرأى من صلى نادرا كالصورة نسيانا لها
فيتبين ... اما على القول الاول دون القولين الاخيرين لانه لم يأت بشرط الصلاة مع الصورة
واما الثمرة بين القول بكون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وبين القولين الاخيرين اي
المعاني الذهنية او لنفس الاشياء فهي ايضا في موضعين احدهما مسألة جواز اجتماع الامر والنهي
وعدمه وذلك لان الظاهر من استدلال من يقول بانها موضوعة للامور الخارجية وظاهر تمسكه
بنحو كلمة الخبز وشرب الماء انه يقول بوضعها للجزئيات الخارجية فيكون متعلق الاحكام عنده
هو الافراد فيلزمه حينئذ القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي على زعم المشهور لا على طريقتنا اذ نحن نقول
بجواز الاجتماع وان قلنا بتعلق الاحكام بالافراد ايضا بخلاف المشهور فانهم قالوا ان القول به
ملزوم لعدم الجواز لعدم امكان تعلق الامر بالفرد الخارجي من الصلاة والنهي به ايضا بخلاف القولين
الاخيرين اذ لا يلزمهما ذلك وثانيهما ان لازم من يقول بانها موضوعة للمعاني الخارجية عدم وجود
الوضع العام والموضوع له العام لان كل الالفاظ عنده موضوع للجزئيات الخارجية لا الكليات
العامة بخلاف القولين الاخيرين كما لا يخفى **منهاج** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمعاني
النفس الامرية من غير اعتبار العلم والجهل فيها او موضوعة للمعاني المعلومة على قولين والفرق بين
هذه المسألة والمسألة السابقة سيظهر والكلام في هذه المسألة يقع في مقامين احدهما في اثبات
وضعها لامور النفس الامرية والاخر في بيان انه على القول بوضعها لها هل تكون منصرفة الى المعاني
المعلومة ام لا بل على هذا القول منصرفة ايضا الى المعاني النفس الامرية اما المقام الاول فالكلام فيه
يقع من جهات الاولى في الثمرة المترتبة على الخلاف في هذا المقام الثانية في الفرق بين هذه المسألة والمسألة
التي تقدمت الثالثة في اثبات وضعها للمعاني النفس الامرية لا المعلومات منها اما الجهة الاولى فاعلم ان الثمرة
بين القولين في المقام الاول تظهر في مواضع منها لزوم الفحص وعدمه اذ لو قال المولى لعبده اكرم زيدا العالم فعلى
القول بانها موضوعة للمعاني النفس الامرية يجب الفحص عن زيد العالم لو لم يكن معلوما بالتفصيل وعلى القول
الاخر لا يجب في صورة الجهل لكون العلم عندهم للوجوب وتعلق التكليف ومنها لزوم الاحتياط عن الجميع في
الشبهة المحصورة على القول بوضعها للمعاني النفس الامرية من باب مقدمة تحصيل الاجتناب عن الحرام النفس الامري
وعدم لزومه على القول الاخر لعدم كون الحرام معلوما بالتفصيل ومنها لزوم القرعة وعدمه لان القرعة لكل امر
مشكل ومشتبه على الاختلاف في العزم المشكل والمشتبه على القول بوضعها للمعاني النفس الامرية حتى يتعين
ومنها ما ذهب اليه بعض الاصحاب من جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يبقى مقدار الحرام نظرا الى ان ارتكابه
موجب لحصول العلم بارتكاب الحرام في البين فكما ان نفس الارتكاب للحرام حرام فتحصيل الحرام بارتكاب الجميع ايضا
حرام ومنها جواز ارتكاب الجميع تدريجا كما قيل به لان الشخص لا يعلم في كل ارتكاب ارتكابه الحرام بل يحتمله و

قيل بان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني النفس الامرية او المعاني المعلومة ٥

مبنيا على جواز ارتكاب الجميع وقد عرفت ايضا العدم معلومية عين الحرام الممتزج بالحلال او هذان الاخيران مبنيان ٣٩
على القول بكون الفاظ للمعاني المعلومة واما على القول بانها موضوعة للموجودات النفس الامرية كان الحكم عليهم
بعدم جواز ارتكاب شيء منها من باب المقدمة ومنها وجوب الصلوة الى الجهات المحتملة في صورة الشك في
جهة القبلة على القول بوضعها للمعاني النفس الامرية تحصيلا للصلوة الى جهة القبلة الواقعية وعلى القول الاخر يرتفع
التكليف بايقاع الصلوة الى جهة من الجهات لانه مقتضى القاعدة على هذا القول وان كان يرتفع التكليف بالصلوة
لو لا القدرة على شرطه نظرا الى الجهل بالقبلة مفضيا الى الاجماع على مطلوبية الصلوة ح فيتعين اتيانها باي
جهة كانت تخيرا ومنها جواز الاخذ بخبر الفاسق وعدمه اذ على القول بانها موضوعة للمعاني النفس الامرية لا يجوز
الاخذ به لان المراد بالفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية هو الفاسق الواقعي النفس الامري فلا يجوز الاخذ
بقوله لاحتمال كونه في الواقع فاسقا كما يحتمل كونه غير عادل ولا يرجع الى اصالة البراءة بخبط جزء المجهول بين كان
مجهولا مطلقا او معلوما في الجملة كالاخبار التي يكون في سلسلة سندها الا من المجهولين بعد جهة العدالة
في الكل واما على القول بوضعها للمعاني المعلومة يجب الاخذ بخبرهم لعموم اية النبأ فان مفهومها ان
جاءكم الفاسق المعلوم الفسق بنبأ يجب التبين فيه واما المعلوم العدالة والمجهول فيجب الاخذ بقولهما
وقبول خبرهما ومنها انه يلزم لزوم الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة يكون من مقتضيات اللفظ
على القول بانها موضوعة للمعاني المعلومة فيكون الاجماع والعسر انما فاتا للزوم الاجتناب من كونه لم
واما على القول الاخر يكون لزوم الاجتناب من مقتضيات اللفظ ويكون العسر والاجماع واردين عليه
نظير ثمرة ذلك في صورة الشك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة اذ على القول بوضعها للمعاني
النفس الامرية الاصل هو الاجتناب لوجود المقتضي لورود الشك في وجود المانع بخلاف ما لو قلنا بانها غير
محصورة حتى يدل الاجماع والعسر على عدم لزوم الاجتناب عنه اولا حتى لا يدل واما الجهة الثانية فاعلم
ان الفرق بين المسئلتين ان ذكر هذه المسئلة بعد ذكر المسئلة السابقة انما هو لتشخيص ان العلم هل هو
معتبر في مدلول اللفظ حتى يكون التكليف مشروطا بحصول العلم ام لا يعتبر حتى كان التكليف مطلقا وكان
اعتبار العلم من شرائط ايجاده حتى يجب تحصيل العلم سواء كان الموضوع له هو الصور الذهنية او الامور الخارجية
فيمكن الفرق بين هذه المذهب اختلفوا فيها على قولين والمسئلة السابقة حيث اختلفوا فيها على اقوال
بان النسبة بين المسئلتين بحسب الاقوال عموم من وجه لامكان اجتماع كل من القولين مع هذه القول الاخر فيها
توضيح ذلك ان المراد بالنفس الامري انما هو نفس الشيء فيمكن ان يقول احد هنا بالوضع لنفس الشيء وقال ثمة
بالوضع للمعاني الذهنية حتى يصير مذهبه هو الوضع لنفس الصور الذهنية ولازمه من حيث الوضع للصور
الذهنية عدم المحض للاجزاء في الموضوعات ومن حيث الوضع لنفس هذه الصورة من غير ان يكون العلم بها
شرطا في تعلق التكليف هو المحض في صورة الجهل بعدم حصول صورة في ذهنه حتى يحصل الصورة الذهنية
وان قال في صورة الجهل بوضع اللفظ ثمة للامر الخارجي او لنفس الشيء من غير اعتبار العلم والجهل فيه حتى يصير
مذهبه هو الوضع للامر الخارجي و لنفس الشيء الا بشرط من العلم والجهل ولازمه المحض من حيث القول بوضعه
لنفس الشيء الا بشرط وعدم الاجزاء من حيث القول بوضعه للامر الخارجي ولنفس الشيء الا بشرط ثمة ويمكن
ان يقول احد هنا بالوضع للمعنى المعلوم وثمة بالوضع للامر الذهني فلازمه انه لا يجب عليه المحض من حيث القول

المعنى الذهني

بانه للمعنى

بان المعنى المعلوم لكون المعلومية من شرائط تعلق التكليف وحيث انتفى الشرط ينتفي المشروط وهو التكليف
ويحصل الاجزاء بعد ظهور الخلل من حيث القول بوضعه للمعنى الذهني وان قال حين ظهور الخلل
بوضع اللفظ ثمة للامر الخارجي او لنفس الشيء حتى يصير مذهبه الوضع للامر الخارجي او لنفس الشيء
المعلوم فلازمه من حيث القول باشتراط العلم في تعلق التكليف هو عدم لزوم المحض ومن حيث
القول بوضعه للامر الخارجي عدم الاجزاء حين ظهور الخلل فالحاصل ان النسبة بين المسئلتين
عموم من وجه لما بالنسبة الى الامور الخارجية ونفس الاشياء فظاهر بل بالنسبة الى الامور الذهنية ايضا
كذلك لان المراد بالامور المعلومة هي الامور المدركة عند المخاطب فاذن كل من قال ثمة بكون الالفاظ
موضوعة للامور الذهنية او الخارجية او لنفس الاشياء فله ان يقول هنا بكونها موضوعة للامور
المعلومة بالمعنى الذي ذكرناه او الاعم او بالعكس فالقول بان الظاهر عدم الفرق بين المسئلتين
لان الامور المعلومة ليست الا الامور الذهنية والامور النفس الامرية ليست الا نفس الاشياء ضعيف
في الغاية كما لا يخفى واما الجهة الثالثة فان مقتضى الاصل في تشخيصها اثبات اوضاع الالفاظ
هو التوقف كما زعم على مذهب بعض الفضلاء في امثال المقام يمكن اجراء الاصل في دفع الوضع للمعاني
المعلومة وتعيين الوضع للمعاني النفس الامرية لو كان القائلون بالوضع للمعاني المعلومة مرادهم بذلك
ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة بشرط مطابقتها مع الواقع لان الاصل عدم ملاحظة هذا القيد
واما لو قالوا بوضعها للمعلومة الاعم من المطابق والعدم فلا اصل في البين اذ النسبة بين القولين على
هذا عموم من وجه مادة الاجتماع الامر الواقعي المعلوم ومادة افتراق المعلوم هو المعلوم الغير الواقعي
ومادة افتراق الواقعي الغير المعلوم فلا يجري الاصل ح حتى على مذهبه ايضا لعدم وجود القدر المتيقن
في البين حتى يدفع الزائد بالاصل واما الاصول العملية فيختلف بحسب المقامات بمرجع الى الثمرات المذكورة
فاذا كان لازم مذهب احد تكليف فانه كلزوم المحض في الصلوة الى الجهات الاربع فالاصل البراءة عنه
وكيف ما كان فالمختار عندي انما هو وضعها للامور النفس الامرية من غير تفصيل بين الالفاظ ولنا
على ذلك وجوه الاول التبادر فان المتبادر من كل لفظ انما هو نفس معناه من غير التفات الى كونها
معلومة وعدمه الثاني ذم العقلاء واهل اللسان العبد التارك لامتثال امر مولاه مثلا باكرام زيد
معتذرا بانه ما عرفه مع انا نرى ان الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني المعلومة لما كان العبد المامور
باكرام اذا لم يكن الزيد عنده معلوما بتركه الاكرام مذموما عند مولاه ومستحقا للعقاب لعدم لزوم المحض
عليه الثالث ايضا لو كانت موضوعة للمعاني المعلومة لادى تكليف العقلاء من اهل اللسان لئلا ول
جميع الامور المشتبهة في الشبهة المحصورة نظرا الى عدم العلم بالنجس والحرام على وجه التفصيل كما لا يخفى
مع انا نرى انهم لا يرتكبونها بمجرد سماع قول الشارع اجتنب عن النجس والحرام ونحو ذلك اذا لم يكن لهم الاشتباه
وهذا يكشف عن الوضع لنفس الاشياء الرابع انها لو كانت موضوعة للمعاني المعلومة لصح سلب
الفاسق والعادل كليهما عن المجهول الحال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلعدم صحة سلب صفتي الفاسق والعادل كليهما عرفا فتم حينئذ واما المقام الثاني ففي تحقيق
مبنى هذا النزاع ففي معرفة هذه وبيان ما يحتمل في المقام وفي ثمرة ذلك فنقول اعلم ان بعدما ثبت من كون

الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فلا يخلو اما ان يكون منصرفة اليها ايضا ام لا فان كان الاول
فلفظها يترتب عليه من الثمرات في المقام الاول وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون منصرفة الى
الامور المعلومة بالعلم التفصيلي او الى الامور المعلومة بالعلم الاعم من الاجمالي والتفصيلي بمعنى انها تشمل
المجهولات المعرفة الخاصة ان كان الاول فان كان الانصراف مبنيا لعدم ارادة الجزء المعلوم بالتفصيل
فيكون ذلك بمنزلة القول بالوضع للجزء المعلوم بالتفصيل لاشتراك القولين في عدم ارادة غير المعلوم
بالتفصيل فيرجع ثمرة هذا القول الى الثمرات المذكورة في المقام الاول واما ان كان ارادة غير المعلوم بالتفصيل
بعد محتملة في مختلفة الثمرات اما في لزوم الفحص والعلم في صورة الامر باكرام زيد العالم مثلا فيجب على
القول بانصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ولا يجب على هذا القول اذ لم يعلم الزيد بالتفصيل
فاحتمال ارادته من اللفظ لا يوجب لزوم الفحص عنه لانه يدفع بالاصل واما في العبيد والشبهة
المحصورة على القول بالانصراف الى النفس الامرية يجب الاحتياط لكون الشك في المكلف به وعلى هذا القول
فنفس اللفظ وان كان لاجل كونه مشككا بالتشكيك المنزل الاجمالي لا ينفي احتمال ارادة المطلق الشامل
لغير المعلوم تفصيلا من اللفظ الملزوم للاحتياط لكن يرجع الى الاصول فمن كان مذهبه في امثال هذه المقامات هو
الاحتياط فلا احتياط او البراءة فالبراءة واما في جزء المجاهيل فعلى القول بالوضع للمعنى النفس الامري يجب طرحه نظرا
الى احتمال كونه فاسقا في نفس الامر فيحرم اخذ قوله وعلى هذا لا يجب بتا انه يطرح لاصالة عدم الحجية فان الاصل
حرمة العمل بها وراء العلم وعلى هذا القول ايضا يجب طرحه لان العدد المتيقن من الفاسق عنده وان كان بعض المعلوم
الفسق بالتفصيل وكان الواجب عليه الاخذ بقول المجهول بمفهوم اية النبأ لكن نظرا الى احتمال ارادة المطلق
الشامل للمجهول الحال الحاكم بالتحرز عن غيره شك في لزوم الاخذ بخبره بواسطة المفهوم ومرجوحيته بواسطة لفظ الفاسق
في الواقع فالمنطوق يدل الاجمال عنده انما هو لاجل احتمال مطلق الفاسق غيره اجمال المنطوق الى المفهوم فلا
يدري هل يجب طرح خبره لاجل المنطوق الحاكم بلزوم طرحه كما على القائل بالانصراف الى نفس الامر حتى يرجع الى اصالة
العدم او يجب اخذه لاجل المفهوم الحاكم بلزوم اخذ خبر غير معلوم الفسق وكان مقتضاه على ذلك لزوم الاخذ بخبر المجهول
الحال لكن لاجل قيام احتمال ارادة مطلق الفاسق الشامل لهذا المجهول في المنال يلزم على هذا القول ايضا في المال
ما على القائل بالوضع لنفس الامر من طرح خبره لاصالة عدم الحجية يجب عليه ايضا طرحه لاصالة البراءة فان التنجيز
انما يعتبر لاجل الشبهات واما في الشبهة الغير المحصورة فعلى هذا القول يكون مقتضى ظاهر اللفظ جواز الارتكاب مع
احتمال كون المراد هو الاجتناب عن النجس النفس الامري الملزوم للاجتناب مدفوع باصالة البراءة فيكون الاجماع
والعسر الحاكمان بجواز الارتكاب معاضدين لهذا الانصراف وعلى القول بالوضع للمعنى النفس الامري يكونان
واردين على مقتضاه لان مقتضاه الاجتناب عن النجس النفس الامري فتدبر وان كان الثاني اعني الاعم
فتظهر الثمرة بينه وبين القول بوضعه للامر النفس الامري في لزوم الفحص على مذهب من قال بوضعه
للامر النفس الامري وعدم لزومه على هذا المذهب المفروض فيما لم يعلم المامور باكرام زيد العالم بوجوده في العدد
المحصور اجمالا فتدبر واما في العبد المشتبه والشبهة المحصورة فيجب الاحتياط على القولين نظرا الى العلم
الاجمالي واما في الشبهة الغير المحصورة فيفرق بين المنفي الاجمالي والمبين العدم من حيث الدليل على جواز
الارتكاب اذ على القول بوضعه للامر النفس الامري يجب التحرز بنفس اللفظ لكن يكون الاجماع والعسر الحاكمان

لجواز الارتكاب واردين عليه بخلاف القول بانصرافه الى المفروض لانه يحكم عليه بجواز الارتكاب بنفسه لانه كان
انصرافه من باب بيان عدم ارادة غير المعلوم هنا وباصالة البراءة ان كان من باب الشك في الاجمال المحتمل لارادة
المطلق الحاكم من حيث اللفظ بلزوم الاجتناب فيكون الاجماع والعسر معاضدين للفظ على الاول وللاصل على
الثاني اذا عرفت هذا فنقول ان علامات كل واحد من الانصراف الى الامر النفس الامري والى الامر المعلوم وصرفان كما
عدم تحرز العقلاء من الشبهات الغير المحصورة من جهة الشك فيهم الى قيام الاجماع او دليل آخر على جواز الارتكاب
بل وكذا ملاحظة الحال منهم في تصحيح الكتابة الصادرة من مواليهم من عدم التحرز ان كانت التكاليف غير محصورة
وحمل المقطوع بها الفقرة في البين يكشف عن عدم اعتبارهم عندهم الى الشيء الامري وكذا ملاحظة اعتبارهم العلم الاجمالي
في الشبهة المحصورة وفي العبيد وغيرهما يكشف عن اعتبارهم العلم الاجمالي فيظهر لنا تماما ذكرناه ان اللفظ عندهم
يكون منصرفا الى المعلوم بحكم اجمالا كان او تفصيلا وكان علينا اسنادنا الشريف ره في او امره وكان يقول
بان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ولكنها منصرفة الى المعاني الاعم من الاجمالي والتفصيلي ولكن ملاحظة
ان بنائهم بناء اوامرهم الموالي باكرام زيد العالم مثلا انما هو الفحص عن حاله ما لم يعلموا بوجوده في عدد محصور
او غير محصور لم يعلموا بوجوده اصلا تكشف عن كون الالفاظ عندهم منصرفة الى المعاني الواقعية مع ان المنشأ
منها انما هو الامور النفس الامرية وبعبارة ذلك لفظا وكانت منصرفة الى الامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام
زيد مثلا مستحقا للعقاب اذا لم عرفا بترك الاكرام لعدم تسنده بعدم المعرفة به بتخصيصه لا اجمالا ولا تفصيلا
وان ربما ظل في المقدم مثله فان قلت ان الالفاظ وان كانت موضوعة للامور النفس الامرية لكن الالفاظ
التي يتعلق بها التكليف تكون محمولة على الامور المعلومة نظرا الى انه لو لم يحمل عليها لزم التكليف بما لا يطاق قلت
نمنع لزوم التكليف بما لا يطاق لان الاشتباه اما ان يقع بين الامور المحصورة او غير المحصورة ان كان الثاني
فلا تكليف على المكلف اصلا بالاجماع فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وان كان الاول فينقسم الى قسمين احدهما
ما يكون متعلق التكليف هو الوجوب والآخر ما يكون متعلقه الحرمة وعلى التقديرين لا يلزم التكليف بما لا يطاق
لامكان الاتيان بالجميع في الاول وترك الجميع في الثاني هذا اذا وقع الاشتباه بين الواجب وغير الحرام او الحرام
وغير الواجب واما اذا وقع الاشتباه بين الواجب والحرام فلا يخلو اما ان يكون تكليفنا المكلف مسبوقا بالتكليف
كما اذا اشتبه يوم آخر رمضان باول الشوال او المحرم كما اذا اشتبه على الحائض حيضها باول طهرها
بحيث لا يعلم ان اليوم هل هو من ايام حيضها المحرم عليها الصوم او من ايام الطهر الذي يجب عليها واما ان لا
يكون كذلك وعلى الاول ليس يكفي الاستصحاب وعلى الثاني ان كان دليل لاعمال احد الوجوب والحرمة
فهو والا فالتخيير مع القرعة هذا غاية ما يتراءى في بادي النظر في وجه الترجيح لكل واحد من المذكورين
ولكن الحق انه لم نجد قاعدة كلية في الالفاظ حتى يرجع اليها عند الشك لان المرجع في فهم الالفاظ انما
هو فهم العرف لاعتبار العرف في ذلك حيث انه يحمل على ظاهره دليل اقوى كما نحن فيه فبعد الفحص عن
حال العرف في فهم الالفاظ المركبة وجدنا انهم يفهمون في بعض التراكيب المعاني النفس الامرية وفي بعض
آخر المعاني المعلومة كما تريهم يفهمون غالبا من الالفاظ الواردة في الاوامر غالبا المعاني النفس الامرية ولذا
يتفحصون عن المامور به مع جهلهم به اجمالا وتفصيلا وفي النواهي لبا الامور المعلومة بالعلم الاعم من الاجمالي
والتفصيلي ولذا لو قال المولى لعبده لا تصاحب رجل سوء فصاحبه لا يعلم بسوء لا اجمالا ولا تفصيلا لما عاقبه

فى بيان الحقيقة اللغوية والعرفية العامة والشرعية والخاصة

والاكتفاء به

المولى وضع عندنا عندك بانى ما علمته سواء ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من التفصيل بين الامر والنهى انما يفرق اللفظ
فيهما الى ما ذكر من المعنى انما هو بالنسبة الى الحكم التكليفى واما الاحكام الوضعية كالنجاسة والطهارة والغسل ان
ونحوها فلا تنصرف الالفاظ فيها الا الى الحكم الواقعى ولا تنصرف فيها الى المعلوم فان الاحكام الوضعية ليست منوطة
بالعلم والجهل ولذا يغسل الثوب بعد العلم بالنجاسة ونص على هذا سائر الاحكام الوضعية والحاصل ان مرجع فهم المعنى
من اللفظ الى العرف ولذا فصلنا بين الاوامر والنواهى وقلنا بانصراف الاوامر الى نفس الامر سواء كان المأمور
النفس الامرى مشتبها بين عدد محصور او غير محصور وسواء كان مسبوقا بالعلم الاجمالى ام لا ولذا بناؤهم
على الفحص حيثما ورد الامر بشئ والنواهى الى المعلوم بالتفصيل ولذا بناؤهم فى النواهى على عدم الفحص مع
عدم العلم التفصيلى والاجمالى كما مثلنا على التحقيق من مصاحبة رجل سوء بمجرد عدم حصول العلم بكونه منهم
بحث عن حاله اذ لو كان اللفظ فى النهى منصرفا الى نفس الامر لما فهم منهم ذلك **منهج** الوضع باعتبار الواضع
ينقسم الى اللغوى والشرعى والعرفى العام والخاص فالواضع ان كان اهل اللغة فالوضع لغوى وان كان الشرع
فشرعى وان كان اهل العرف من دون اختصاص بطائفة دون اخرى فعرفى عام وان كان مخصوصا بطائفة
دون اخرى فعرفى خاص كالنحوى والصرفى والشرعى ايضا داخل فى العرفى الخاص ويمكن الشرعى ولو قلنا بالخلاف
فى وجه عدوه قسيما له وان كان قسيما له ثم لا يخفى ان انقسام الحقيقة الى اللغوية وغيرها من الاقسام المذكورة
ايضا باعتبار الواضع فان كان الواضع اهل اللغة فالحقيقة لغوية وان كان الشرع فشرعية وان كان اهل العرف
الخصوص فعرفية خاصة والا فعامة قال بعض الفحول فى كتابه الاصول لان الاصطلاح المعنى ان كانت بوضع
الشرع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طارئ غير الشرع فعرفية عامة او خاصة
والمستفاد منه ان مناط الفرق بين الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصلية
الوضع وطروه فيكون الفرق بين هذه الحقائق بالتباين فالشرعية ما كان واضعها الشرع سواء كان الوضع اصليا
او طارئا واللغوية ما كان بوضع اصلى من غير الشرع والعرفية ما استعمل فى الموضوع له من غير الشرع وان كان اصليا
فيكون العرفية اعم مطلقا من اللغوية وقد يحصل العرفية باللغوية فيكون اعم من وجه والتحقيق فى الفرق بين
اللغوية والعرفية ان المعتبر فى اللغوية ان تكون الحقيقة اصلية كانت باقية ام مهجورة وفى العرفية ان يكون
طارئة كذلك واما بين الشرعية وغيرها فانما هو باعتبار الواضع واما بين العرفيين فباعتبار تعين المستعملين
بعد الوضع وعدمه سواء كانوا هم الواضعون ام لا فان كانوا متعينين يكون عرفية خاصة والا فعامة ويتضح
لك حقيقة الحال فى الحقيقة والمجاز **تنبيه** هل الاعلام الشخصية داخلة فى هذه الاقسام وقسيم رابع او خارجة
عنها فلم ار لاصحابنا الشريفة فيه [illegible] والظاهر ان الظاهر عدم كونها معدودة فى هذه الاقسام ثم قال
ولا يبعد عدها فى العرفى الخاص بمعنى القول بخروجها عن الحقيقة اللغوية والشرعية كما صرحا به ظاهر
ولا لاختلافها باختلاف اللغات وتوصيفها ببعض اللغات باعتبار معانيها الاصلية وليست داخلة
فى العرفية لاشتراط الطريان فيها فتأمل واما خروجها عن المقسم كما حكى عن الرازى والآمدى مع صدق
حد الحقيقة عليها واشتراكها مع باقى الاقسام فى العلامات واللوازم فلا وجه له اذ يستلزم ان لا يوصف
مثل زيد قائم بالحقيقة لان ما يكون جزؤه حقيقة لا يكون كله حقيقة فالظاهر انها قسم رابع لم يسم
باسم ولم يدخل فى التقسيم لاجل ان التسمية والادخال للتميز فى الاحكام المترتبة عليها فى العلوم والاعلام

لكونها

فى بيان معنى الوضع النوعى والشخصى ومعنى الوضع العام والموضوع له العام والخاص والعام والخاص

[illegible]

لكونها جزئيات لا يبحث عنها فيها **منهج** اعلم ان الوضع ينقسم تارة الى التعيينى والتعينى واخرى
الى الشخصى والنوعى وثالثا الى الخاص والعام مع عموم الموضوع له او خصوصه اما الاول فينقسم الى
ايهما باعتبار نفس الوضع واما ينقسم الى الشخصى والنوعى فانما هو باعتبار لفظ الموضوع واما ينقسم الى
العام والخاص فانما هو باعتبار المعنى الموضوع له ولتوضيح الحال فى المثال نقول لا كلام على الظاهر فى ان التقسيم الرباعى
الى الاول لبت قد يظهر وينحصر فى السابق وهو ان الاعتبار لانه لا بد فى الوضع من الموضوع والموضوع له فباعتبار ملاحظة
الموضوع يحصل التقسيم الثانى لان الواضع اما يلاحظ لفظا خاصا ويضع بخصوصه ويجعله آلة لملاحظة الالفاظ
جزئية اجمالا ويضع كل منها او يلاحظ نوعا من اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله آلة ويلاحظ بتوسطه جزئياتها
اجمالا ويضع كل منها للجزئيات الاجمالية من المعنى والثانى منهج الوضع النوعى لا شائع جعل الحرف منوا ما ملاحظة
الكلى الا اذا اعتبر الكلى منطبقا على الحرف فيرجع الى الاجزاء وكذا الثالث اذ الموضوع لا يكون الا للاستعمال
ولا يحصل استعمال اللفظ الكلى الا اذا ربما باستعمال جزئياته فيرجع الى الرابع فبقى الاول وهو الوضع الشخصى
والرابع وهو النوعى وهذا النوعى له ثلاثة اقسام لان الموضوع اذا تعينت مادته وهيئته يكون وضعه شخصيا
نوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار فعل آخر خارجى ملحوظ
دون المادة والهيئة كالاوّل فى الاوّل مراعاة المادة وفى الثانى مراعاة الهيئة وفى الثالث مراعاة ذلك
الامر الخارجى كما ستعرفه وكل ذلك كله سيظهر انشاء الله وباعتبار ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم الثالث لان الواضع
اما يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين لفظا او الفاظا بازائه او يجعله آلة لتصور معان جزئية ويعين
اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه اللفظ
او يجعله آلة لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ بازائها والثانى ممتنع لما ستعرفه فالاوّل فيكون
من الوضع والموضوع له فى الاول خاص وفى الثالث عام والوضع فى الرابع عام والموضوع له خاص ثم نقول
ثانيا على نحو التفصيل ان الكلام فى المقام يقع فى مقامين احدهما فى بيان المراد بالوضع الشخصى والنوعى
وذكر اقسام الثانى وثانيهما فى بيان معنى الوضع الخاص والعام مع عموم الموضوع له او خصوصه اما المقام
الاول فاعلم ان الموضوع اما امر جزئى غير مندرج تحته الجزئيات المختلفة الحقائق كلفظ زيد وانسان فان
مما لاحظ الواضع فيه لفظا خاصا ووضع بخصوصه فالوضع فيه شخصى من ان لفظى زيد وانسان وان
كانا كليين بحسب جزئيات الاستعمالات الشخصية الصادرة من اللافظين لكن الموضوع غير مختلفة الحقائق واما
امر كلى يندرج تحته افراد مختلفة الحقائق كوضع هيئة فعل ويفعل ونحوهما من سائر المشتقات فان وضع
فيه نوعى فان الواضع وضع بوضع واحد متعلق بامر كلى وهو الهيئة المطلقة جميع الهيئات الجزئية
الحاصلة اختلافها بواسطة اختلاف المواد المندرجة تحته وكذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع النوعى ثلاثة
اقسام كما عرفت منها ما كانت نوعيته باعتبار المادة ومنها ما كانت نوعيته باعتبار الهيئة ومنها
ما كانت نوعيته باعتبار الامر الخارجى وبعبارة اخرى منها متعين المادة دون الهيئة وعكسه وغير متعين المادة
والهيئة اما القسم الاول فكالمادة المصادر فان الواضع وضعها للدلالة على الحدث سواء وجدت فى
ضمن هيئة الماضى او المضارع او غيرها ولتوضيح ذلك نقول ان الموضوع فى المصادر يحتمل ان يكون هو
المواد المعروضة للهيئات كمادة ضرب فى ضرب بهذا الترتيب بمعنى ان الواضع وضع مادة ض ر ب فى ضمن عرض

الهيئات المعلومة عليها النقش الحدث الخاص ووضع ايضا هيئة فعل بفتح الفاء وسكون العين التي هي تعرض
المواد التي هي سارية في جميع المشتقات الاصدار في المتعديات والصدور في اللوازم فيكون ح في المصادر
وضعان نوعيان احدهما نوعي يتعلق هيهنا بهذا الكلمة التي تندرج تحتها الهيئات الجزئية العارضة
لمادة ض ر ب ون ص ر وهكذا والاخر نوعي متعلق بموادها الدالة على الحدث سواء وجدت في
ضمن هيئة الماضي او المضارع او غيرهما ويستفاد من الاول الاصدار او الصدور ومن الثاني الحدث ومن
تركيبهما اصدار الحدث او صدوره ويحتمل ان يكون الموضوع فيها هو المراد مع الهيئات بمعنى ان الواضع وضع
مادة ضرب مع هذه الهيئة ولهذا التركيب بمعنى المصدري من غير اعتبار وضع المادة فلا يكون ح المصدر
الدال مركبا من الوصفين والموضوعين بل عاملا يكون ح الوضع فيه كالموضوع واحدا شخصيا والحق هو
الاحتمال الاول وان كان مخالفا للاصالة عدم تعدد الوضع ولكنا لا نبالي بارتكاب خلاف الاصل حيث وافقنا
الدليل فنقول المصادر مركبة من المادة والهيئة المستقلتين في الوضع كسائر المشتقات واصل جميع
المشتقات هو المواد السارية فيها لان موادها موضوعة بشرط طريان هيئة من الهيئات عليها وبعد
عروضها عليها تدل على اصدار الحدث الذي هو مدلول المادة او صدوره بحسب الفعلية والقوة المفهومين
من خصوصيات المواد المعروضة لها وذلك على ما اخترناه امور احدها التبادر فان المتبادر من
المصادر انما هو المدلولين احدهما الاصدار او الصدور وثانيهما الحدث المعروض للهيئة ولا ريب ان
فهمنا المدلولين من المادة والهيئة انما هو بدلالتين لا ان يكونا جزئي الدال الواحد كغلام زيد ودار عمرو
او غير ذلك من اجزاء الاعلام الشخصية وبالجملة المصادر كما في المشتقات موضوعة بوضعين نوعيين على
نحو يكون الدلالة على الحدث فيهما ايضا كسائر المشتقات مستفادة من نفس المادة ضرورة انه لا يستفاد
من هيئة فعل مثلا الا نسبة الحدث المستفاد من المادة الى فاعل ما ولا ريب ان المصادر تحملهما هذه المواد
الموجودة فيها في المشتقات كما لا يخفى وان المادة لا تخرج عن وضعها باختلاف الهيئات كما ترى وثانيها
ان المادة لو لم تكن مبدأ في كل المشتقات وكان المبدأ هو المصادر لزم بقاء المدلول بدون الدال ضرورة
عدم بقاء هيئة المصادر في المشتقات ولا ريب انه مع بقاء مدلول المبدأ في المشتقات وثالثها على فرض
امكان بقاء المدلول بدون الدال نقول لم يوجد في المشتقات نوع من مدلول المبدأ فان مدلول الضرب مثلا
بالفارسي [illegible] زدن وهو غير باق في [illegible] قطعا فان قلت لم لا يشترط بقاء المبدأ في المشتقات اللازم عدم [illegible]
ق و م ونحوها من اوامر باب المستقبل قلت فرق بين هذه الامثلة وبين ما يلزم عليك فان الحذف في امثال
هذه المواضع مستند ومعتبر ومفهم معناه ولذا [illegible] عند لحوق النون التاكيد بخلاف التغير الحاصل في المصدر على
طريقتكم [illegible] بتغير هيئة الضرب بوضعها هيئة اخرى من غير اعتبار هيئة الضرب فان قلت لو كانت المواد
موضوعة للزم [illegible] بعض ضرب بفتح الفاء مثلا من مكسورها وهكذا قلت الموضوع هي المادة بشرط ان تعرضها الهيئة
الخاصة لا كل هيئة [illegible] فائدة قال استادنا الشريف ان وضع المواد كلها شخصي لا نوعي اذ يشترط في الوضع النوعي
وحدة الموضوع ووحدة نوعية من جهة في نفس المواد المختلفة وكذا وحدة الامر الملحوظ عند الواضع سواء كان كليا
او جزئيا وعلى الاول سواء كان هو بنفسه موضوعا له للفظ او مرادفا لحال الجزئيات الا خر ولا شيء منها موجود في المواد
نظرا الى تشتتها لفظا ومعنى لعدم وجود الجامع بين الفاظها ومعانيها انتهى وفيه نظر يظهر الى ما عرفت في اول المنهج

الاول ان وضع

ان المراد بالوضع الشخصي ان يلاحظ الواضع لفظا خاصا ويضعه بشخصه لا بلفظ زيد بهذا الترتيب في الافراد
والانسان كذلك مثلها في الاعلام وبالوضع النوعي ان يلاحظ الواضع لفظا خاصا ويجعله آلة لملاحظة نوعه
جزئياته اجمالا ويضع كل منها الجزئيات لاجمالية من المعنى ومادة المصادر من هذا القبيل فان الواضع وضعها
للدلالة على الحدث سواء وجدت في ضمن هيئة الماضي او المضارع او غيرهما واما القسم الثاني فامثلته كثيرة
منها وضع جميع هيئات المشتقات المفردة والمثنى والجمع والمصغر والمنسوب وكذا لا يكون الموضوع في المثنى
والجمع شخص الالف مع النون والواو مع النون او نحوها يكون هيئتها موضوعة بالوضع النوعي فان الواضع
وضع هيئات المذكورات لمعانيها فاي مادة وجدت تلك الهيئات وبهذا كون الوضع فيها نوعيا لا
شخصيا ولا التبادر فان المتبادر منها الهيئة العامة وعشرة الضرب وفعل بعوضها انما هو نسبة الفعل
الى فاعل ما فالتزام ان الملحوظ فيها ايضا المبادر منها ايضا اختصاص لمفهومنا هذا المعنى بالهيئة الخاصة الغانية
لغاية المادة [illegible] ثبات الوضع فيها فلو كان شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان علم الاحتياج اليه معلوم
ولا نرى ان الكل المشتقات المستعملة تمام سمع شخصي من العرب بعبارة اخرى لو لم يكن الوضع فيها
نوعيا لكان باب المحاورة والمكالمة في اغلب الهيئات المفردة بل المركبة منسدا فان غالب مفاهيم مواد
الهيئات المفردة والمركبة من الامور الحادثة ولم يكن يعرفها اهل اللغة ضرورة ان زيدا في زيد قائم
لم يكن موجودا في زمانهم وكذا معنى الصلوة وسائر الاركان المخصوصة بخصوصية ذلك فلو كانت الهيئات
موضوعة بالوضع الشخصي لما جاز لنا التكلم بها لعدم بلوغ علمنا بالنقل لما عرفت من انهم لم يتصوروا
تلك المواد مع انا نرى ان اهل العرف لا يتوقفون على السماع من اهل اللسان في استعمال الاسم الهيئات
بل بعد سماع المواد وبعض مفردات الهيئات والمركبات يتعدون الى اي تركيب شاؤا كشفهم في لحاق
فان قلت هذا انما يتم لو كان الواضع هو البشر الغير العالم بالمستقبلات واما لو كان هو الله سبحانه فلا
قلت ان بناء [illegible] على ما ذكرنا يكشف [illegible] لو كان واضعا يكون وضع المذكورات ايضا نوعيا
فانهم لم يكونوا مطلعين على هذه الجزئيات المتجددة حتى يكون نقلهم لنا شاهدا عن الوضع الشخصي لخصوص
الهيئات الخاصة ومنها وضع المركبات كالجمل المركبة من الاسم والفعل باقسامها كالجمل الاسنادية
التوصيفية والاضافية والتقييدية والمزجية والتراكيب الشرطية والقضايا الحينية والمركب من اسم الجنس
وحرف التعريف وعلامة التنكير كما يستفاد من المفرد المعرف بالالف واللام والمنكر [illegible] ذلك من الامثلة
المقال انه لا شك ان الواضع لم يضع لفظا مخصوصا الا المفردات ثم ضم بعضها الى بعض في افادة المعاني
يحتاج الى [illegible] منه ولا يجوز التعدي عما ثبت من الواضع لان اللغات توقيفية ولذا ترى علم
جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه الرخصة هي الوضع في التراكيب والمراد بالوضع النوعي في
المركبات ان افادة المعاني المركبة تكون بوضع غير مخصوص بمادة خاصة ثم لا يخفى ان المعنى
التركيبي على نوعين لانه اما ان يكون من معاني المادة مع زيادة تقتضيها الصورة كاكثر التراكيب
المذكورة التي تتغير معاني مفرداتها او يكون مغايرا لما يقتضيه وضع المادة اي يتبدل معنى المادة
ايضا كالجمع المحلى على القول بافادته العموم حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة والمركب
للعموم فالموضوع في الاول هو مجرد الهيئة من غير التفات الى المادة بل هي باقية على وضعها الاول وفي

٤٣

الثاني المجموع المركب من الهيئة ونوع المادة وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد في بعض المركبات الواردة
في لسان الشرع المنقولة عرفا عنها فيتضح وضع المفردات فيقال ان مقتضى الوضع النوعي اللغوي
هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا المعنى العرفي مغاير له فيكون منقولا ولاصالة تأخر النقل
لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الاندفاع انه بعد ما عرفت ان مقتضى الوضع النوعي
ليس مجرد معاني المفردات والهيئة الصورية معنى آخر فبعد اثبات الحقيقة العرفية يحكم بانها المعنى
اللغوي باصالة عدم النقل ولا يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب هو الذي له
وضع واحد غير المفرد فلا يلزم من وضعه هنا نقل المفردات ايضا نعم ان كان للتركيب مع مشتمله وضع آخر
او لا يلزم النقل في المركب الوضع النوعي واما القسم الثالث فامثلته المجازات بانواعها المجوزة فان
الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للمسبب ضمن مادة وهيئة وجد اذ الحق عدم اشتراط النقل في
احادها كما سيظهر انشاء الله **فوائد** الاولى اعلم ان الوضع النوعي والشخصي انما يعرضان للوضع و
يتصف بهما بملاحظة كلية الموضوع وجزئيته بخلاف النقل والاشتراك والارتجال والترادف فانها
تعرض للموضوع بملاحظة تعدد الوضع فيقال اللفظ مشترك ولا يقال الوضع مشترك الثانية الوضع النوعي
يمكن تحققه باحد من الطريقين احدهما ان الواضع وضع هيئة الفاعل مثلا بجعل العنوان المنطقي الامر الكلي حتى
يكون الموضوع هو الامر الكلي من غير التفات الى الهيئات الخاصة الموجودة في ضمن المواد الجزئية وثانيهما انه
وضعها بالاستلاحظة كلية لخصوصيات الهيئات بان يقول اني وضعت كل ما كان على زنة فاعل لكذا ولكن الاظهر
من طريقيه الثاني ان الاوضاع في الهيئة هو الطريق الاول ثم الثالث صرح استادنا في الزبدة بان
النسبة بين الوضع النوعي والوضع الشخصي وكذا النسبة بين الوضع الشخصي والوضع الخاص عموم من وجه
لان الكلية والجزئية ان لوحظتا بالنسبة الى الموضوع يسمى بالوضع النوعي والشخصي وان لوحظتا بالنسبة
الى آلة الملاحظة يسمى بالوضع العام والخاص مادة اجتماع النوعي والعام وضع الهيئات على مذهب القدماء و
مادة افتراق النوعي من العام وضع المشتق من الجمل بزيد ومادة افتراق العام عن النوعي وضع الانسان و
مادة اجتماع الخاص والشخصي وضع زيد وافتراق الخاص وضع المشتق من الجمل لزيد وافتراق الشخصي وضع
الانسان وبالجملة لما كان يجتمع كل من النوعي والشخصي والعام والخاص مع نقيض الاخر فالنسبة بين كل منهما مع
كل منهما عموم من وجه ضرورة اجتماع النوعي مع العام والخاص والشخصي ايضا كذلك واما **المقام الثاني**
فاعلم ان ما يلاحظ الواضع اما امر كلي او امر جزئي وعلى الاول فالموضوع له ان كان هو نفس هذا الامر الملحوظ
كالانسان الموضوع للطبيعة المجهولة فيسمى بالوضع العام والموضوع له العام لعموم آلة الملاحظة والموضوع له
وان كان هو الافراد المندرجة تحته المتصورة في ضمنه اجمالا فيسمى بالوضع العام لعموم آلة الملاحظة والموضوع له
الخاص لخصوصية الموضوع له وعلى الثاني فالموضوع له ان كان هو نفس هذا الجزئي الخاص فيسمى بالوضع الخاص
والموضوع له الخاص لكون الموضوع له كآلة الملاحظة خاصا وان كان هو الكلي الذي لا يلاحظ الواضع والعرض
فيسمى بالوضع الخاص لخصوصية آلة الملاحظة والموضوع له العام لكونه في الغرض عاما وهذا الاخير مما وقع الاتفاق
على عدم وقوعه في الاوضاع لما قرر انه يمتنع جعل الجزئي آلة لملاحظة الكلي اذ اعتبار الكلي مقيسا على الجزئي
يمنع عن الجزئية الاصح والاول والثاني ثابتان وقع الاتفاق على وقوعهما كالانسان والزيد واختلفوا في الثالث

هو الوضع

في بيان الوضع في المبهمات والحروف والمشتقات واسماء الاجناس

هو الوضع العام والموضوع له الخاص فقد اتى اهل العربية على عدمه وقد ذهب المتأخرون منهم جميع
من الاصوليين الى وقوعه في المبهمات من الموصولات والضمائر واسماء الاشارة والحروف والهيئات
التركيبية للجمل بجميع اقسامها نعم وقع الخلاف ايضا بين المتأخرين في وضع المشتقات من اسم الفاعل و
المفعول وصفة المشبهة وافعل التفضيل وصيغ المبالغة ونحوها فقال بعضهم بان الموضوع له فيها كالوضع
عام وبعضهم بانه خاص والوضع عام وتحقيق الحق في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام يقتضي التكلم
من جهات الاولى في المبهمات والحروف الثانية في المشتقات الثالثة في اسماء الاجناس نحو الرجل والانسان
اما الجهة الاولى فاعلم انه لا خلاف في ان الوضع في المبهمات والافعال والحروف عام انما الخلاف بينهم في الموضوع
له فالقدماء على انه عام بمعنى ان الموضوع له فيها هو المفهوم الكلي ونفس الطبيعة ولكن المستعمل فيه فيها
خصوصيات افراده فهذا مثلا موضوع للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكنه لم يستعمل في هذا المفهوم الكلي بل استعمل
في افراده والمتأخرون ذهبوا الى كونه خاصا بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها
يعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة تحته اجمالا وضعا واحدا لا بازاء المعاني المتعددة فالواضع مثلا
وضع لفظ نحن لكل متكلم مع الغير ولفظ انا لكل متكلم واحد ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد
مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد اولها المعتمد منها قول المتأخرين فان الذي يمكن ان
في البين لكون التبادر في الحادث لانهم بعد اتفاقهم على اتحاد الوضع اختلفوا في الموضوع له لنا على
ذلك وجوه الاول التبادر فان المتبادر من لفظ هذا وانا ونحوهما مجردا عن القرينة انما هو الشخص
الخاص المشار اليه والمتكلم الخاص مع خطور المفهوم الكلي بالبال فهي حقيقة في الخصوصية لعدم انهم كون
الخصوصية من جزء اللفظ الموضوع ومجاز في المعنى الكلي لتبادر الغير وهو علامة المجاز فان قلت لعل
هذا التبادر كان لاجل كون هذه الالفاظ مشهورة في الخصوصيات والتبادر الحاصل من الالفاظ
الى الغير وهو الشهرة لا يثبت الحقيقة قلت الالفاظ لا تعلم الى الشهرة عرضية فاثبات
الحقيقة بالتبادر لان الشهرة سبب بعيد للتبادر ثم هذا التبادر كان اعم من كونه التبادر على
لكن يمكن بضميمة اصالة عدم النقل والغلبة والاتفاق نشأ من الوضع اللغوي فالحاصل ان كان
المراد ان فهم الخصوصية من تلك الالفاظ لا حال ملاحظة الشهرة تفصيلا فممنوع ذلك وان كان المراد
ان فهمها منها لاجل ملاحظتها اجمالا ففيه انه لو كان نشأ من الشهرة الملحوظة اجمالا كان لا شك في كون
المعنى مركوزا في النفس بنظر القضايا التي فيها ساقطها ومرجحة لاستقلال التبادر عن كونه علامة
للوضع لا تنسد باب علامية التبادر للوضع فيحق مع قيام احتمال هذا الملاحظة الاجمالية هنا وفي تمام
المشكوكات فيحكم لاصالة عدم النقل بان التبادر حقيقة في القدر ايضا كالعرف ونقول ان الشهرة
في الخصوصيات اعم من ان يكون مسببة عن الوضع اللغوي او ناشئة عنه كما هو الغالب في تفهيم الوضع
اللغوي للجاهل به بحيث يفهمون الاوضاع غالبا باشتهار استعمال اللفظ في المعنى الملازم او يكون
قرينة صارفة عن المعنى اللغوي الاول لكنا بضميمة اصالة عدم النقل نثبت اتحاد المعنى المشهور مع المعنى
اللغوي فنحكم بكون هذا التبادر علامة للمعنى فان قلت سلمنا ثبوت ذلك في عرفنا الا انه لا نسلم كونها
كذلك في العرف قلت اولا انا نقطع بكونها كذلك ايضا في اللغة لما ظهر من قيام الاتفاق حتى من الخصم على

في تحقيق وضع المبهمات والحروف والافعال

علم اختلافنا للغة والعرف في هذه الالفاظ وثانيا انه لا اتحاد باصالة عدم النقل ونقول ان معناها الحقيقي
في القرآن كان ما ذكره هو المدعى وكلا لزم النقل والاصل عدمه وثالثا ان الغالب فيما كان العرف مخالفا للغة
مختلفين في معنى لفظ انما هو بلوغ الاختلاف الينا وهو بنقل الاحاد كلفظ الدابة فبعد ان يكون معنى هذه
المذكورات المعروفة مع كثرتها بحسب اللغة مخالفا للعرف ولم يبلغ الينا التشكيك ان تلك الالفاظ لو كانت
موضوعة للمفاهيم الكلية لجاز اطلاقها عليها مع انا نرى انه غير جائز بل غير صحيح فان لفظ هذا مثلا انما تطلق على
خصوصيات كل فرد مما يشار اليه من حيث انه مشار اليه لا من حيث انه من مشخصات الموضوع له او فرد من
افراده بحيث يفهم الفردية بالقرينة ولا يطلق على المعنى العام بل لا يصح عرفا اطلاقه عليه الا ترى انه لو قال احد
ضرب هذا او ضربني هذا واراد من لفظ هذا المفهوم الكلي العام اي واحد مما يشار اليه لا خصوص هذا المشار
اليه لاستهجنه العقلاء واهل العرف ولا يجوزون عليه هذا الاطلاق ولا الاستعمال مع انه لو كان العام موضوعا له
لجاز اطلاقه عليه لا يقال الملازمة ممنوعة لعدم استلزام الوضع للاستعمال لانا نقول هذا مردود فان المراد انه لا يصح
الاستعمال في العام قطعا ابدا لا انه ما حصل الاستعمال بعد ولا يقال لعل الواضع وضعها للعام وقيد
بضم القرينة من القرائن كما هو شأن استعمال الكلي في الفرد على وجه الحقيقة لانا نقول نجد القطع بان
المقصود منها عند الاستعمال ليس الا الفرد مع القطع بانتفاء القرائن كما وجد لما ذكر معنا في الى عدم صحة
هذا القول في الحروف لعدم امكان استعمال من مثلا في مفهوم الابتداء من دون ارادة الفرد وكذا في الافعال
فانها لا تستعمل الا في افراد نسبة الحدث ولا يقال عدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم العام وعدم دلالتها
الا على الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع له كذا يمكن ان يكون لاجل شرط الواضع فالدلالة وفي جواز الاستعمال
عدم الاطلاق الا على الجزئي بعد وضعها للعام لانا نقول اولا ان مسالة الدلالة ليست الا الوضع وعدم ثبوت
النقل بعد الوضع للعام لا وجه لعدم الدلالة عليه الا ترى لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في الدلالة وعدمها الا
مع العلم بذلك وهو منتف على ان الاصل عدم الشرط وعدم تغير اللفظ عن وضعه الاصلي وثانيا انا لو سلمنا
ذلك لنقول لا شك ان بسبب غلبة الاستعمال في معنى قد يصير اللفظ حقيقة فيه فبغلبة استعمال هذه الالفاظ
في الافراد مع عدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعيني لها هو الافراد وان جاز ان يكون لها
موضوع له آخر مهجور بوضع آخر وهو امر لا يلبس كلامنا فيه ولا يقال هذه الالفاظ لو كانت موضوعة
للجزئيات لما صح ارجاع الضمير الى الامر العام والمفهوم الكلي في مثل قولنا الانسان هو حيوان ناطق وهو كلي
يصدق على الكثيرين والثاني باطل فالمقدم مثله لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما
يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما فيه والبرهان بالجملة لفظ
هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار ملاحظة الواضع المفهوم العام وهو كل مشار
اليه مفرد مذكر ولذا لا يصح استعمال هذا اللفظ لهذا المعنى الكلي فلا يقال هذا وجاء به واحد مما يشار اليه بل لا بد
من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك ومن هذا القبيل ايضا وضع
الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من الخصوصيات فمن والى وعلى
مثلا موضوعات بملاحظة معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوص
وفي معناها الافعال الناقصة كما صرح به جمع من الاصحاب منهم صاحب المحاورة ويتوهم انها موضوعة للمفهوم

العام ولا لما صح

العام ولا لما صح ارجاع الضمير اليه في نحو قولنا الانسان ما هو بحقيقة فان الحقيقة وان كانت بالنسبة الى الافراد
المندرجة تحتها عامة الا انها بحسب مرجعيتها للضمير خاصة وفرد من افراد المشار اليه فان قلت يمنع هذا
الدليل عدم صحة استعمالها في المفهوم الكلي وهو فاسد لما نرى من استعمالهم في كثير من الموارد نحو قولهم في
اعلم وتامل وتدبر ونحو غيرها مما يكون المستعمل فيه والموضوع له فيه كالموضوع عاما اذ لا يراد في مثل قولهم هذا الا
مخاطب معين مذكر لا مخاطب معين بخصوص قلت سيظهر ضعف هذا الاشكال في الوجه الثالث فان قلت لو
كانت موضوعة للمعاني الجزئية لا للمفهوم العام للزم صحة استعمالها في المفهوم العام مجازا لعلاقة العموم و
الخصوص فلا وجه لمنع المستدل عدم جواز ذلك وعدم صحته قلت ان ما قلنا من عدم صحة استعمالها في المفهوم
الكلي مطلقا حتى على نحو المجاز ايضا انما هو للامر الخارجي وهو عدم ثبوت الرخصة في جواز مثل هذا الاستعمال
المجازي اما عند من قال باشتراط نقل احاد العلائق فظاهر لعدم ثبوت الرخصة ظاهرا لعدم وجود المقتضي اذ لم
يثبت من العرب ولو بنقل الاحاد جواز استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام الذي لم يوضع اللفظ للعام
لملاحظته ولا الآلية للملاحظة الخصوصيات كما فيما نحن فيه بل لعل غاية ما ثبت الرخصة من العرب انما هو في
الصنف الآخر وهو العام الذي يكون موضوعا له اللفظ كالانسان لا ما كان العام آلة لملاحظة الخصوصيات
كالالفاظ المذكورة واما عند من لا يشترط ذلك ويكتفي بنقل نوع العلاقة فلوجود المانع وهو الاستهجان
العرفي وعدم صحة استعمالها في المعنى العام عرفا الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للمفاهيم
الكلية بان يكون لفظ هذا مثلا موضوعا لمطلق المفرد المذكر الحاضر مع لحاظه مما يشار اليه لزم ان يكون
استعمالها في الخصوصيات كزيد مثلا مجازا بلا حقيقة لقيام الاتفاق على عدم استعمالها في المفهوم الكلي
والمعنى العام ابدا وعلى استعمالها في الخصوصيات دائما حتى ادعى بعض عدم صحة الاستعمال فيه ولكن
القول بانها من المجازات التي لا حقيقة لها باطل فكذا القول بوضعها للمفهوم الكلي اما بطلان القول
بانها من المجازات بلا حقيقة فظاهر على القول بعدم وقوعها واما على القول بوقوعها نادرا فلان الظن
يلحق المشكوك فيه بالغالب الكثير وهو غير المجاز بلا حقيقة لا بالنادر القليل وهو المجاز بلا حقيقة
فيلحق هذه الالفاظ المذكورة بالغالب في الحكم بكونها موضوعة للخصوصيات للاستقراء لا للمفهوم
الكلي حتى يكون استعمالها في الخصوصيات مجازا بلا حقيقة فان قلت ان كان الغرض من هذا الدليل
اقامة البرهان على كون الموضوع له فيها الخصوصيات حتى على القول بوقوع المجاز بلا حقيقة تمسكا بندرة المجاز
بلا حقيقة وغلبة غيره فنقول لا يخلو اما ان تكون ملاحظة انضمام تلك المذكورات المشكوك فيها مع المستقرء
فيه وهو غير المجاز بلا حقيقة ثم نقول ان الغالب في الالفاظ هو غير المجاز بلا حقيقة فهذا مصادرة على
المدعى لانه يصح الاستقراء ان يكون المفرد المستقرء فيها غير الامر المشكوك فيه واما ان لا تكون بملاحظة انضمامها
معه وتدعى مع ذلك غلبة المستقرء فيه وهو غير المجاز بلا حقيقة فاصل هذه الدعوى ممنوع لعدم ثبوت
الغلبة لان الغالب في الالفاظ الموضوعة هو الموصولات والضمائر واسماء الاشارة والحروف و
اسماء الافعال والهيئات المفردة كهيئة ضرب ونحوها من سائر المشتقات والمركبة مثل الاسنادية والاضافية
والتقييدية والتوصيفية ونحو ذلك مثل الهيئات الداخلة في محل النزاع بعد اخراج هذه المذكورات المشكوك
فيها التي تنفي بيعي حتى يتبع فيه الاستقراء فان الباقي هو اسماء الاجناس والاعلام والمشكوكات اكثر منها

براسه مع انه يسقط الاثبات الموضوع له في اسماء الاجناس ايضا في محل الخلاف وان كان الغرض من ذلك هو المجادلة
مع الخصم فلا يخلو اما ان يكون الغرض محض الطعن او التناقض بين مذهبي الخصم حيث قال ثمة بامتناع المجاز
بلا حقيقة او امكانه دون الوقوع وقال هنا بعموم الموضوع له في المذكورات كالوضع بمنافاته مستلزم لوقوع المجاز
بلا حقيقة في غاية الكثرة فهذا ان يجعله وجه التناقض بين كلمات الخصم لا يثبت الدعوى بكون الموضوع له في
هذه الالفاظ هي الخصوصيات لا المفهوم العام فلا يصير لعله هذا الدليل دليلا على المدعى كما لا يخفى وان كان
الغرض هو محض ابطال ذلك بل هو لا يطال مذهبه ايضا بان يقال ان قول الخصم بكون الموضوع له كالوضع عاما
في هذه الالفاظ مناقض لقوله الآخر وهو قلة المجاز بلا حقيقة فيجب منع اليه محضا لبطلانه والقول بكون الموضوع له
خاصا فيها فيرد ان مجرد وجود التناقض بين كلمات الخصم وبين مذهبه في الموضعين لا يستلزم بطلان مذهبه هنا
وتحقيق مذهبك لا تراه ان كان يحمل الخصم بعموم الموضوع له كالوضع ناشيا عن الدليل فيكون قوله بقلة المجاز
بلا حقيقة غفلة منه عن هذا الدليل ويكون هذا الدليل دليلا على رجوعه عن قوله بقلته فلا يكون
قوله بعموم الموضوع له باطلا حتى يثبت بدليل مذهبه هو الخصوصيات وان لم يكن ناشيا عن الدليل فيكون في
نفسه فاسدا فلا يحتاج الى هذا الدليل لعلل والحاصل ان التمسك بهذا الدليل لبطلان عموم الموضوع له
في هذه الالفاظ المذكورة لاستلزامه المجاز بلا حقيقة واثبات خصوصيته لعدم استلزامه ذلك ضعيف
جاء لهما قلت ان الغرض اقامة البرهان على ما اخترناه من ان الموضوع له هي الخصوصيات ووجه التمسك
بالظن الحاصل من الاستقراء المعتبر في اثبات اللغات تحقيقا او تسليما او ظنا وندعي الاستقراء في هذه
المشكوكات بان هذه الالفاظ المفروضة المشكوك حالها وان كانت اغلب نوعها من اسماء الاجناس
والاعلام المعلوم عدم كونها مجازات بلا حقيقة الا انها اغلب من المشكوك فيها فردا ومن المقرر في مبحث
الاستقراء ان المناط في حجيته انما هو حصول الظن منه وهو لا يحصل مع الغلبة النوعية اذا وجدت
على خلاف غلبة الافراد ولا ريب ان جميع موارد المصادر واسماء الاجناس تماما ليست هي موضوعة بازاء
العام لخصوصيات الموضوع له فلا لا ملازمة العام حتى يكون الموضوع له فيها امرا عاما ومفهوما كليا نلحق هذه
الالفاظ المشكوك فيها بها لكونها اغلب افرادا سلمنا عدم غلبتها من المذكورات فلم سلمنا اغلبية المذكورات
منها افرادا ايضا ولكنا نقول بمجرد كثرة الافراد المذكورة لا يمنع من الحاقها بالمستقرء فيه وهي افراد اسماء
الاجناس والاعلام اذ المفروض كونها مشكوك الحال وهو وان كان كثيرا الحق بمعلوم الحال اذا كان يعتد به
يعتد به عند العقلاء ومن المعلوم ان المستقرء فيه هنا قدر يعتد به فيحصل الظن بالحاق المشكوك فيها بذلك
في الحكم اعني الحكم بكونها من المجازات بلا حقيقة الا انها علم كونه مجازا بلا حقيقة كما قالوا به في نحو الرحمن نظرا
هذا الاستقراء والالحاق امر لو دخل احد في بلد فوجد افرادا كثيرا في اول البلد تماما او مائتين من الرجال و
النسوان انهم اسود فيحكم بان الباقي من اهل البلد كذلك وان كانوا الوفا دون واحد او اثنين من الابيض
لا يوجب تزلزلا في ذلك الحكم ولا يزيل ظنه فان قلت ان الاستقراء في اغلب افراد صنف الاسم كالاستقراء
في اسماء الاجناس واعلام الاشخاص وان كان يوجب الحاق بقية افراد الاسم المشكوك الحال وهي المبهمات
بالمستقرء فيه لكنه لا يوجب الحاق الاصناف الاخر البعيدة وهي الحينيات ونحوها من غير المبهمات قلت نثبت
المدعى في المبهمات بالاستقراء وفي غيرها بضميمة الاجماع المركب فان قلت لو كانت هذه الالفاظ موضوعة

للخصوصيات

للخصوصيات لا العام للزم كونها حقائق بلا مجاز ضرورة عدم استعمالها في المفهوم الكلي او المعنى العام قطعا كما
ان المجاز بلا حقيقة يكون نادرا يكون الحقيقة بلا مجاز ايضا نادرا قلت ندرة الحقيقة بلا مجاز خاص
فاسد لكثرة مقابل لا يوجد حقيقة تكون مستعملة في جميع ما يناسبها من المجازات فكل لفظ حقيقي يكون منها المستعمل
في بعض مجازاتها فما ههنا قال ان المجاز بلا حقيقة اندر من الحقيقة بلا مجاز بمعنى حق وقيل بانتفاء الحقيقة بلا مجاز
دائما ضعيف للاريب من استعمالهم في الكتب العلمية لفظ قد يبدو اعلم وان قلت وان قيل وتأمل ولاحظ
المعين في دائرة من اوضح ان المستعمل فيه منها انما هو الامر الكلي العام لانهم ارادوا من هذه الخطابات كل من كان
صالحا لان يتوجه اليه الخطابة لا الخاص المعين بالمعين الذي يقول به المتاخرون القائلون بان الموضوع له فيها
هو الخصوصيات لا المفهوم الكلي العام قلت انها لم تستعمل في الاشخاص المذكورة في المفاهيم الكلية التي هي
الموضوع له في هذه الالفاظ عند القدماء ولا في الخصوصيات التي هي الموضوع له عند المتاخرين فان الموضوع
في نحو اعلم عند القدماء هو الطلب عن مطلق المخاطب المفرد المذكر من غير ملاحظة التعيين والابهام
فيه وعند المتاخرين هو الطلب من المخاطب المعين فهذه الاستعمالات تكون مجازية على القولين لانها
واسطة بين المفهوم الكلي المطلق من حيث الابهام والتعيين وبين الخاص الشخصي المعين اذ فيها تحقق تعيين
من حيث عدم ارادة من لم يكن من اهل العلم بهذا الخطاب واختصاص التعيين بكونه صالحا لان يتوجه اليه الخطاب
من اهل الفضل والكمال وتحقق اطلاق من حيث عدم ارادة مخاطب معين خاص فلا يرد علينا الا ايراد ما ذكرناه من ان
نحو هذا الاستعمال مجاز على القولين وما سيعترض المذهبين سيان فالاولى ترك التمسك بذلك فتامل وفيه اشارة الى …
مناقشة في المقام وليس المراد به هو الطلب من المخاطب كما لا يخفى الرابع انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية
دون الخصوصيات لزم استقلال معانيها حتى معاني الحروف نظرا الى كون الكليات مستقلة في المفهومية مع ان
الاتفاق واقع من جميع علماء العربية ومن يعتد بهم على عدم استقلال معاني الحروف ولا شك ان اتفاقهم لا يصح بمعاني
لزم صحة القول بكون الموضوع له في الحروف هو المفهوم الكلي دون الخصوصيات لان خالف الاتفاق وفي بعض الحروف
بالاجماع وقد اشار الى هذا بعض مشايخنا قائلا انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الموضوع معنى
الاسم فان من والى يطلق على الفقيد ومن معاني المطلق الابتداء والانتهاء والذي هما مسمى وما لا … فان معنى
الاسم غير مستقل بالمفهومية بعين الا ان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف فان التشكيك فيهما حكم … لو كان الابتداء الغاية
انتهائها والغرض معاني من والى كمعاني الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما
سميت اسما لعلة لاستقلالها انما هي من متعلقات معانيها اي اذا كان دون هذه الحروف معا في جعلت الى هذه
بنوع استلزام الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم خلاف الاتفاق وذلك لما عرفت من انها
لو كانت موضوعة لها للزم استقلال معاني الحروف وهو مستلزم ايضا القول باسمية الحروف كما مر فهذا
الاستلزام الاشتراكي وهو وما وقع على خلاف الاتفاق لاتفاق كلهم على انحصار كلمة العرب في الاسم والفعل
والحرف وانها فهم على ما دل من جهة فثبت بهذا الدليل كون الموضوع له في الحروف الخصوصيات وفي غيرها بالاجماع
المركب فان قلت مجرد ثبوت كون الموضوع له فيها هو الخصوصيات عند العلماء لا يثبت كونه كذلك عند اللغوي
في اتفاق كلهم على انحصارها فيها لا يثبت به المدعي وهو الوضع بحسب اللغة بحسب العرف الخاص او العام قلت
يثبت لاتحاد مع اللغة باصالة عدم النقل وباتفاق الكل حتى من الخصم فان احدا لم يفصل بين ذلك ووضع اللغوي

فان قلت يلزم على هذا ان لا يصح الاتفاق على
عدم استعمال هذه الالفاظ في المفهوم
العام ابدا وعلى استعمالها ابدا في الخاص

هذا الزمان في هذه الالفاظ الغلطية فان الغالب فيما اختلف فيه العرف واللغة انما هو بلوغ المعنى اللغوي
النادر بمثل الاماد فيخلع عن نظرهم المعنى اللغوي المخالف لما اخترناه في هذه الالفاظ مع كثرتها يحصل الظن
بالاتحاد وعدم المخالفة بين المعنيين هنا ولكن الانصاف ان هذين الوجهين لا جزم بصحتهما متوقف على كون
الموضوع له فيها العموم مسلم لا اشكال الا في الكلي وهو بعيد في محل النظر لجواز ان يقول الخصم بان الموضوع
له فيها هو الامر المنتزع من الجزئيات المعتبر المستقل في الرابطة وهو ايضا غير مستقل وان كان كليا لان
المنتزع لا يزيد عن المنتزع عنه … لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما صح ما صرحوا
به من ان الحروف والضماير بمعان حقيقية ومعان مجازية وما صرحوا به من لزوم الحمل على بعض المعاني دون بعض
اخر وكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره اذ جميع خصوصيات الافراد المستعمل فيها الحروف ونحوها على فرض
كونها موضوعة للمفهوم العام لا الخاص مجازي لا من الحقيقي توضيح المقال انهم ذكروا للحروف الالفاظ
معان حقيقية ومعان مجازية كان نبههم قالوا بان في حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية وهيئة فعل حقيقة
في الزمان الماضي ومجاز في الاستقبال … ولا ريب ان مرادهم من ان لفظة في حقيقة في الظرفية مثلا ان
كان هو ما اخترناه من الجزئيات الخصوصيات المستعملة المجازية في المفهوم العام هو الملاقي والا كان مرادهم
هو المفهوم الكلي في الظرفية الكلية لا الظرفية الكلية لزم … ما صرحوا به من لزوم الحمل على الحقيقة عند التجرد
عن القرينة ضرورة عدم استعمالها في المفاهيم الكلية ابدا بل لا يصح استعمالها فيها بالاتفاق مع ان شأن اللغويين
وغيرهم من علماء الادب بيان موارد استعمالات العرب لا بيان ما لم يستعمل فيه اللفظ بل ولم يصح استعماله فيه فمعنا
الى ان الظاهر من لفظ الحقيقة والمجاز هو الحقيقة والمجاز المستعمل فيه بالفعل فيعين … اللفظ اليها لا اللفظ
الموضوع مطلقا وان لم يستعمل فيه هذا … فان هذا الوجه وجيه ولا يخلو عن النظر نظرا الى ان علماء
من اللغويين وغيرهم وان صرحوا بان لفظة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولكن كلامهم هذا في
مقام بيان حكم اخر لا في مقام بيان الموضوع له فانهم في مقام بيان ان لفظة في موضوعة لافادة انشاء نحو ما
الظرفية لما قبلها ومجاز في افادة سببية مدخولها لما قبلها من غير ان يكون نظرهم الى ان الموضوع له هو المفهوم
الكلي او الخصوصيات المعينة والحاصل ان مقصودهم من هذا الكلام ان لفظة في مثلا بمنزلة علامة منصوبة لافادة
ظرفية مدخولها لما قبلها فلا تستفاد منها الظرفية بنظر القرائن الدالة على افادة … من لفظها او حروف عند
العلماء بمنزلة العلامة … تسمية اهل المعاني اياها بالادوات واذا كانت كلماتهم في بيان شيء
اخر كما هو الظاهر من عباراتهم فلا يجوز التمسك بها في اثبات وضع هذه الالفاظ للخصوصيات

تنبيه

قد فصل بعض الاصحاب في المقام … مذهب المتأخرين تفصيلا اخر بين هذه الالفاظ … كثيرا
من المتأخرين القائلين بخصوص الموضوع له في المبهمات والحروف والافعال … اعتبار
المشخصة والتعيين عند المخاطبين من غير فرق بين شيء منها … بينهم كل احد الفرق بين
اسماء الاشارة والموصول … لا يجوز استعمال … المخاطبين بخلاف الموصول
وكذا الحروف والفعل وبالجملة الفرق بين استعمال بعض هذه الالفاظ وبعض اخر ظاهر … ثم قال والتحقيق
ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان من حيث خصوصيته … عند المتكلم والمخاطب
نعم قد يعرض التعيين للمستعمل فيه باعتبار امر خارج … ان الواضع لم يضع شيئا من هذه الالفاظ الا …

عنوان

عنوان الموضوع اي كل فرد فرد ولم يشترط تعيين هذا الفرد وخصوصيته في اسماء الاشارة لكون الاشارة
الحسية الخارجية … في المستعمل ان لا يكون فرده الا معينا وكذا في المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من
الموصولة او من الحرفية فان كلا منهما … حتى لا يشترط فيه التعيين عند المتكلم او المخاطب وهذا لا يجوز
استعمالها واتانا الا في الفرد المعين ويجوز استعمال سائر المبهمات والافعال والحروف في الفرد وان لم
يكن معينا انتهى … بوجوه الاول نص اهل اللغة واطباق علماء العربية على ان هذا المثال
الفرد المذكور وانا للمتكلم ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وهكذا … في معنى
كلية فظاهر هذه العبارة منهم انهم اتفقوا على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هي المفاهيم الكلية فان معنى
عدم الفرق بين قولهم لفظة في حقيقة في الظرفية وبين قولهم في الظرفية … التمسك بعباراتهم
لا ثبات عموم الموضوع له لهذه الالفاظ فاسد لوجوه اما اولا فلان … موضوعة للمفاهيم الكلية
… استقلال المدلول الحروف وهو خلاف اتفاقهم لانهم اتفقوا على عدم الاستقلال لمعاني الحروف
للزم اتحاد معنى الحرف والاسم وصيرورة الحروف اسماء كما صرح به … في السابق والثاني
لما صرح به اتفاقهم على ان كلمات لغة العرب تنقسم الى الاسم والفعل والحرف … فالمقدم مثله
… هذا المقصود … بجعل الجواهر كلمات … على المادة المصداق دون المفهوم
… المقصود انهم ارادوا بيان ان هذا التخصيص … المفهوم ومثل هذا … كلا
وقيل ويتوقف على ان الغرض … بيان معاني الالفاظ بتصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح عن الفاسد وهذا
انما يحصل اذا اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق
اقول وفي كلا … سيظهر في الثاني واما ثانيا فلما عرفت من انهم … بيان
عموم الموضوع له في الحروف … بيان خصوصها … من هذه العبارة انما هو ما ذكرنا
من بيان كون الحروف … لا تضاف مدخولها … هو الظاهر لانهم ان كانوا في
مقام بيان ان الموضوع له في الحروف هو المفاهيم الكلية يلزم عليهم ان يكون … مثل هذا الكلام
عنهم لغوا وبلا ثمرة ضرورة عدم استعمالها فيها ابدا بل لا يصح استعمالها فيها بالاتفاق ولا ريب ان شأن
اهل اللغة وعلماء العربية بيان موارد استعمالات العرب لا ما لم يستعمل فيه قط بل لا يصح ان يستعمل فيه اللفظ
على ان الظاهر من لفظ الحقيقة والمجاز انما هو الحقيقة والمجاز المستعملان بالفعل وان كانوا في مقام بيان
ان المستعمل فيه في الحروف انما هو المفاهيم الكلية فيلزم عليهم الكذب … وبالجملة لا يصح التمسك بمثل هذه
العبارة لاثبات الموضوع له … بعض الوجوه … لاثبات الخصوصية … من باب … لزوم
على الخصم لاثبات … باتفاق كلمة العلماء … موضوعة للمفاهيم الكلية … كلماتهم
انما هي في مقام بيان الموضوع له لا … في الظرفية ومن الابتداء مثلا … ايضا متمسكا بها … باب
المجاز … فلا يجوز له ولا لنا التمسك بها لا لاجمالها … وورودها في مقام بيان شيء
اخر فتدبر واما ثالثا فلان المفاهيم الكلية لو كانت هي معاني الحروف للزم صحة حملها عليها بان يقال
الاستفهام طلب الفهم ومن المعلوم لنا عدم صحة هذا الحمل الا ان … من كلمة ما اذا المتكلم مستفهم لا
بل نقول ان المستفاد منها كلفظ الاستفهام هو ذلك الا ان لفظ الاستفهام نفهم منه ذلك على وجه يكون

لا خصوصها ولا عموما لانهم في مقام
بيان شيء اخر لا في مقام بيان
الموضوع له

ذلك محلا لارادة تلك المعنى ولفظة ربما نفهم منها ذلك لتطبع وجود الالتزامات العرفية الوضعية لا ان يكون محلا له
اذ لو كان محلا له لكان قولك الحمل صحيحا كما يحمل الحيوان المفترس على الاسد بطريق المساوات فيقال الاسد هو
الحيوان المفترس ولا يقال ما طلب الفهم او ما هو الاستفهام وانما اشار ايضا فلان المفاهيم المجملة التي ذكرها
كالظرفية والاستفهامية ونحوهما لو كانت هي المعاني الحروف والموضوع له فيها لكانت الحروف هي المصادر
فيلزم مع ان يصح اضافتها الى الغير كما يصح اضافة المصادر لعدم الفرق بين الحروف والمصادر ح من هذه الجهة
ولكن لا ريب انه لا يصح اضافتها اليه كما يصح اضافة الظرفية الى المسجد والابتداء الى المكان واما خامسا
فلظهور كلماتهم فيما ذكرنا من كونها في مقام بيان كون الحروف علامات لارادة تلك المعاني من مدخولاتها وانما
ذلك لمكان ذكر اللام فان الظاهر من قولك في الظرفية انها علامة الظرفية نحو الذي ذكرناه واما سادسا
فلانا لو سلمنا عدم ظهورها فيما ذكرنا بل ظهورها فيما ذكرتم لنقول لا ينافي هذه الاتفاقات بعد قيام دليل
القطع وهو التبادر المثبت لوضعها للخصوصيات يجب ح صرف ظواهر كلماتهم الى ما ذكرنا كما قال به السكاكي
والا فلا بد مع هذا التبادر اما من الحكم بان مرادهم فيها ما هو الظاهر منها من كونها موضوعة للمفاهيم الكلية والقول
باختلاف العرف واللغة نظرا الى تبادر الخصوصيات وكون نصوصهم بالعموم مطابقا للغة وهو على خلاف الاتفاق حتى
من الخصم لانه يقول باتحادهما واما من الحكم بخطائهم في الاخذ من الواضع او في فهم كلامه نظرا الى اتحاد العرف واللغة
وتبادر الخصوصيات عرفا والحكم بكونها في اللغة ايضا للخصوصيات للاتفاق على الاتحاد لغة وعرفا
وهو خلاف الظاهر من حال هؤلاء الفضلاء المحققين فالاظهر حملها على ما ذكرنا من كون مرادهم بيان
علامية الحروف لارادة المعاني المذكورة من مدخولاتها فلا يصح التمسك بكلماتهم لاثبات كونها موضوعة
للمفاهيم الكلية ولا لاثبات كونها موضوعة للخصوصيات الثالث ان الاتفاق واقع على عموم الوضع
في هذه الالفاظ مضافا الى استحالة خصوصية الوضع فيها لاحتياجها الى ملاحظة الخصوصيات الغير المتناهية
تفصيلا حين لو كان الموضوع له فيها ايضا كالوضع عاما فهو والا فلو كان هو الخصوصيات والمعاني الجزئية
للزم تصور امور غير متناهية في زمان متناهي وبعبارة اخرى يلزم استحضار ما لا يتناهى دفعة وهو
محال اما الملازمة فلوجوب استحضار ما لا يتناهى على هذا الفرض في الوضع لتوقف الوضع للمعنى على تصوره
وحينئذ لا ينفع الاستغاثة لو كان الواضع هو الله تعالى دون البشر لعدم استحالة ذلك في حقه سبحانه وثانيا يمنعها
ايضا لو كان الواضع هو البشر ايضا فان الملازمة المذكورة ممنوعة لان المراد بالتصور ان كان هو التصور الاجمالي
فاستحالته ممنوعة لجواز ان يتصور الواضع المعنى الكلي العام ويتصور الجزئيات المندرجة تحته اجمالا بملاحظة
واحدة وان كان المراد هو التصور المفصل فكون الخصوصيات هي الموضوع له مسلم لكن لا نسلم التصور حال الوضع
ممنوع لما عرفت من كفاية الملاحظة الاجمالية فلا يلزم محال لو كان الموضوع له هي الخصوصيات فتوقف
الوضع للمعنى على تصوره ان اريد منه التصور تفصيلا فممنوع وان اريد منه التصور اجمالا فلا يجدي الدليل لاثبات
المدعى الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية والافراد المندرجة تحت المفهوم الكلي العام لا لنفس المفهوم
الكلي العام للزم ان تكون هذه الالفاظ من قبيل متحد المعنى ولا متعدد المعنى والتالي باطل لاتفاقهم عند تقسيمهم
اللفظ على حصرهم المتعدد المعنى في الحقيقة والمجاز والمشترك والمنقول والمرتجل ولم يقل احد منهم بان هذه الالفاظ
داخلة في شيء منها فيلزم ان تكون هذه الالفاظ خارجة عن الاقسام لو كانت موضوعة للخصوصيات اما الملازمة

فليتم

المذكورة كلها تمام

فلعدم تعدد الوضع فيها لان الاشتراك لا يكون الا باوضاع متعددة والوضع فيها ليس كذلك واما عدم الاشتراك لفظا
واما عدم دخولها في متحد المعنى فلان الموضوع له فيها الخصوصيات بخلاف ما لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية فتكون
داخلة في متحد المعنى لوحدة الموضوع له فيها وهو الامر العام فلا يرد ما قيل من انه لا يلزم حصرهم اللفظ الدال في
الاقسام المذكورة وحينئذ فلا لانها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية ايضا لانه يخرج عنهم الافراد المذكورة
وهو لزوم عدم احاطة تقسيماتهم للفظ بجميع اقسامه يكون هذا الايراد مشترك الورود ولا يختص بالقول
بكون الموضوع له في هذه الالفاظ هو الخصوصيات وذلك لانه يحتمل ان يكون مرادهم بالمعنى الذي
اخذوه في تقسيمهم اللفظ الى الاقسام المذكورة هو المعنى الموضوع له في جميع الاقسام المذكورة في تقسيم
اللفظ فان تكون هذه الالفاظ ايضا داخلة في متحد المعنى لوحدة الموضوع له فيها عندهم ولكن
هذا الاحتمال بعيد جدا لانه وان كان مستلزما لدخول هذه الالفاظ المشكوك حالها في المتحد المعنى
الا انه مستلزم لخطائهم في ذكرهم الحقيقة والمجاز في المتعدد المعنى ضرورة ان المعنى الحقيقي او مطلق
الموضوع له ليس متعددا في الحقيقة والمجاز بل هو امر واحد فحط الغرض الجزم ان يكون الحقيقة والمجاز
من اقسام متحد المعنى لاتحاد الموضوع له فيهما ويحتمل ان يكون مرادهم بالمعنى في جميع الاقسام المذكورة
هو المعنى الحقيقي ولكن هذا ايضا بعيد لانه مستلزم لخطائهم في ذكرهم الحقيقة والمجاز من اقسام المتعدد
المعنى لانهما مع ذلك داخلان في متحد المعنى لوحدة المعنى الحقيقي فيهما وايضا مستلزم لخروج تلك الالفاظ
المشتبه حالها من الاقسام لانها لا تدخل في متعدد المعنى ولا في متحد المعنى اذ لا معنى حقيقيا لها لعدم
استعمالها فيها ومعنى كذا من المعنى العام والمفهوم الكلي قطعا ويحتمل ان يكون مرادهم بالمعنى في متحد المعنى
هو الموضوع له ولا يدخل هذه المشتبهات في متحد المعنى وفي متعدد المعنى هو المستعمل فيه فيدخل الحقيقة
والمجاز في المتعدد المعنى كما لا يخفى لكن هذا ايضا بعيد للزوم التفكيك على هذا الاحتمال في لفظ المعنى
ضرورة ان الظاهر من المقسم المعنى في جميع الاقسام هو معنى واحد ومع ذلك خلاف الظاهر من عباراتهم كما
لا يخفى ويحتمل ان يكون مرادهم بالمعنى في جميع الاقسام هو المستعمل فيه الاعم من الحقيقة وهذا الاحتمال
مستلزم لدخول هذه الالفاظ المشتبهة في اقسام المتعدد المعنى حتى على القول بانها موضوعة للمفاهيم الكلية
لتعدد المستعمل فيه فيها مع عدم استعمالها في الكلي العام ابدا مع انهم لم يدخلوا هذه الالفاظ في المتعدد
المعنى وانت خبير بان هذا من اظهر الاحتمالات نظرا الى هذه التقاسيم وذكرهم الحقيقة والمجاز من اقسام
المتعدد المعنى فلا يتوجه ان يحكم بان هذه الالفاظ تكون عندهم من اقسام المتعدد المعنى بجعل الاقسام المذكورة
وتركهم ذكرها عند تقسيم اللفظ اليها وعدم ذكرهم اياها غفلة منهم او غفلتهم في عدم الذكر اهون من غفلتهم في الذكر
ان يقال مرادهم بالمعنى هو الموضوع له او المعنى الحقيقي والتفكيك كما ترى كلا لا يخفى فالايراد الوارد على العلم
وهو ما تم مشترك الورود ولا يختص بالقول بكون الموضوع له في هذه الالفاظ خاصا لما عرفت من ان الاحتمال
الاخير من اظهر الاحتمالات فتكون داخلة في متعدد المعنى مع عدم تعرضهم لذكرها اما غفلة منهم عن ذكرها عند ذكر
الاقسام واما لان بنائهم لم يكن على حصر جميع الاقسام وثانيا سلمنا عدم اظهرية هذا الاحتمال الموجب لورود
الحصر المذكور على المذهبين والقولين لكنا لا نسلم اظهرية الاحتمال الموجبة خصوصا مع هذا البعد وربما يقال
بكون الموضوع له خاصا غاية الامر شاذ ولا احتمال مع القطع بوروده بعد ورود على هذه التقسيمات بواسطة عدم

وحينئذ يظهر وجه ترتيب تقسيمات القسم

نعرفهم لهذه الشبهات فانهم يا عجبون ببعض بعضا بعض وقالت لنا سلمنا الظهرية الافعال الموجبة لاختصاص
ورد هذا المحذور عليهم بناء على كون هذا موضوعا للخصوصيات لكنا نمنع اتفاق الكل على الانحصار في
الاربعة المذكورة وفي التقسيمات المشهورة بل يفهم من هذه التقسيمات المرقومة انها من المتقدمين القائلين
بكون الموضوع له فيها كالوضع عاما وكانت التقسيمات مبنية على طريقتهم لانهم لا يقولون بهذا القسم من الوضع
الذي قال به المتاخرون في هذه الالفاظ واما المتاخرون فيلزمهم القول بالزيادة على الاربعة ولا بد لهم على تقدير
من عدهم الالفاظ المرقومة قسما خامسا الا انهم ادرجوا في التقسيم لاجل المشاكلة محافظة على ما استقر عليه
اصطلاح القوم وكان هذا الوضع ما استقر ولم يكن للقدماء سبيل سلكوه ثم ورابعا يمكن ادراج هذه الالفاظ في المشترك
لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه ثم وخامسا لو سلمنا اتفاق الكل على انحصارها في الاربعة
وعلى اشتراط تعدد الوضع فيه لنقول لا دليل على اعتبارنا فانا نتهم هذا الاعتبار ان كان من باب النقل فقد عرفت
ان الدليل تم على كون الموضوع له فيها خاصا وان كان من باب الشبهة والتقليد فلا دليل عليه مع انا لو قلنا باعتبارنا
فيما نقول بطرح هيهنا العدم ... مرتبة الدليل القطعي لما سلك من التبادر وغيره الدال على كون الموضوع له
هو الخصوصيات الرابع ايضا لو كان ... الثلاث الخصوصيات كان هو وضعا واما وبعضها مشتركة
بين معان غير محصورة وهو باطل بالاتفاق وبعضها اللازمة مسلمة ولكن الاتفاق ثم نعم انما نسلم الاتفاق
لو قيل فيها بتعدد الوضع ايضا كالموضوع له ولكن لا قائل به بل الوضع فيها واحد بالاتفاق والموضوع له
متعدد على الاخير فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين بهذا الملاحظة الاجمالية
لفظا واحدا لتلك الجزئيات كان في محل الغرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وهذا ليس من المشترك
لان المعتبر فيه تعدد الوضع فتم على ان الملازمة المذكورة ثم كلا لا يخفى لنا سابقا ان اكثر الالفاظ العربية الحالية
موضوعة للمفاهيم الكلية بحيث لو ادخل البحث فيها لحكم الاستقراء ثم ان الظن يلحق المشكوك منه بالغالب وهو
ان كونها لا الفاظ المستقر فيها موضوعة لها موضوعة بل الامر بالعكس ولا اقل من الشك في وضعها لها
السادس لو قلنا قد استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان تكون حقيقة فيه لان اللفظ
المستعمل في المعاني المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة فيه وفيه ان التبادر فيها انما هو كون
الموضوع له فيها هو الخصوصيات معنا فالاولى الوجه المتقدم مدرجا وفيها الخصوصيات لا المفاهيم الكلية
كما لا يخفى واما الجهة الثانية فاعلم ان المراد بالمشتق هو ما اصطلح عليه علماء الاصول من اسم الفاعل و
المفعول وصفة المشبهة وصيغة المبالغة وافعل التفضيل ونحوها مما دل على اتصاف الذات بوصف ثم
اعلم انه لا خلاف في ان الوضع في المشتقات عام انما اختلف المتاخرون في ان الموضوع له فيها ايضا كذلك
الهيئات عام او خاص على قولين صرح بالاول بعض معاصرينا وهو كون الموضوع له في سائر الهيئات عاما
مستدلا بان الظاهر من المشتقات انما هو مفهوم كلي من الوضع والموضوع له فان مفهوم كل منهما اعم من ان
يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية واضافية وعين اللفظ بازاء ذلك العام وان يتصور
الا يعني عاما مندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام
الجزئيات الاضافية اجمالا وعين الالفاظ المعلومة اجمالا بازائها وظاهر ان المشتقات من هذا القبيل
وبالثاني بعض اخر على ما حكي عنه واستظهر بعض من كلام العضدي حاشية على كلام العضدي كما

حيث جعلها من قبيل ما وضعها عاما ومعناه عام لامور مخصوصة ومراده الجزئيات الاضافية لا لعدم
امكان الوضع فيها للحقيقة حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع
التوقف وكفاية الملاحظة الاجمالية للجزئيات الحقيقية في بعض الاعلام وان استعمال المشتق في الجزئيات
الاضافية شايع بحيث عليه علماء العقيقة ثم قال المستدل المذكور واما الاول انه كان المناط في عموم الموضوع
له كونه عاما وان المذكور بحث اتم منه فالحق مع الاول وان كان كونه هو عنوان الوضع لشرط عموم لا
جزئيا العنوان فالحق مع الثاني والتاويل بيع التعقيب انتهى اقول الاقرب هو القول الثاني ولكن
المراد بخصوصية الموضوع له فيها هو الجزئي الاضافي كما قاله في الفصول العضدي واستاذنا الشريف
فنقول ان هيئة ضارب مثلا موضوعة بالوضع النوعي للمعنى العام الذي هو يكون جزئيا بالاضافة
الى فوقه وهو ذات صدر عنها الضرب فان هذا المعنى الموضوع له لهذه الهيئة وان كان كليا بالاضافة
الى الاشخاص المتصفين بهذا الوصف المندرجين تحته لكنه جزئي بالاضافة الى ذات صدر عنها المبدأ فانه
لوحظ اولا وجعل آلة لملاحظة الجزئيات الاضافية لاجل جهلها ملاحظة تلك الجزئيات الاضافية
التي هي ذات صدر عنها الفعل وذات صدر عنها الضرب وهكذا ثم وضعت الالفاظ لتلك الجزئيات الاضافية
ولا نشاد في هذا يحتاج الى ذكر الاحتمالات المتصورة في الموضوع والموضوع له فنقول اما الموضوع
في هيئة ضارب مثلا ونحوها يحتمل ان يكون هو الهيئة التي هي الموجودة في ضمن تلك المادة بالوضع
الشخصي ويحتمل ان يكون هو تلك الهيئة بالوضع النوعي بان لا يعتبر الواضع خصوصية هيئة من هيئات
ضارب وناصر وقاتل ونحوها عند الوضع وذلك الوضع النوعي يمكن تحققه بنحو العموم الاصولي كان يقول
الواضع ان وضعت كل هيئة كانت على زنة فاعل مثلا وبنحو العموم المنطقي كان يضع هيئة الفاعل مثلا من غير
اعتبار العموم الاصولي وملاحظته عند الوضع بل كان المعتبر الملحوظ هو نفس الهيئة المطلقة من غير اعتبار خصوصيتها
في مادة من المواد ولكن الحق انه لا سبيل الى الاحتمال الاول لا تفاق الوضع الشخصي المقام سواء كان الموضوع له عاما
او خاصا وبدل على ذلك امور الاول انا نفهم معنى الفاعل من نفس الهيئة الحالية عن جزئية خصوصية بعينها
الثاني الاتفاق على التعدي من هيئة الى هيئة اخرى فان اهل اللسان بعدما عرفوا وضع هيئة ضارب وقاتل
وناصر وعالم مثلا الفاظ التي للمبدأ وحصل لهم الاذن من الواضع في استعمال النوع الخاص لا يتوقفون هنا على
ما ورد من الواضع بل يحكمون بان هيئة الفاعل ايضا كذا ومن الظاهر ان الوضع فيها لو كان شخصيا وكانت لخصوصية الحال
دخل في وضع تلك الهيئة لما جاز في ما دة المقار ونحوه لما كان الاذن منهم منحصرا ولما يتعدون التعدي
منهم دليل على ان هيئة الوضع في الهيئة لا يختص بما كانت لها في حالة ودلالة الثالث انما لم يعلم تعدد
الوضع الملازم للوضع الشخصي لنا ان الوضع فيها لو كان شخصيا لزم التعدد وهذا الوضع الشخصي لاتحاد
مرتبة مع الوضع النوعي لو كان الواضع ما قدم معنا فالى الشك لو كان هو المشروط ان الموضوع له في
هيئة ضارب ونحوه يحتمل ان يكون هو نفس الكلي المنطقي اعني الذات المطلقة المتصفة بالمبدأ المطلق حتى يكون
الموضوع له فيها كالوضع عاما ويحتمل ان يكون هو الجزئيات الاضافية بشرط انضمام بعضها الى بعض في كونها
ملاكا للهيئة وبعبارة اخرى كان الموضوع له بعد ملاحظة الامر الكلي اي هو ذات صدر عنها المبدأ هو الجزئيات
الاضافية وهي الذوات المتصفة بالمبادي بشرط انضمام كل الى الاخر في المدلولية للهيئة كانضمام الافراد في الدلالة

حيث جعلها

للفظ المعطى حتى يكون الموضوع له في هيئة ضارب مثلا هو ذات صدر عنها الضرب و في هيئة قاتل ذات صدر عنه
القتل وهكذا سائر الامثلة مع الاخر ويحتمل ان يكون هو بسبب ملاحظة هذا الامر الكلي هذه الجزئيات المذكورة لا
بشرط بل بشرط الاستقلال وعدم الانضمام نظير وضع اسماء الاشارة ونحوها غاية الامر كون تلك الجزئيات التي وضعت
الهيئة بازائها اضافية لا حقيقية لان الذات المتصفة بمطلق المبدأ وان كانت صادقة على الكثيرين لكنها
جزئية بالنسبة الى مطلق الذات ويحتمل ان يكون بسبب ملاحظة هذا الامر الكلي هو الجزئيات الاضافية لكن
بعد تقسيم كل هيئة بمادة بمعنى ان يضع الواضع الهيئة اما بنحو العموم المطلق او الاعم من وجه بعد ملاحظة هذا
الامر الكلي للجزئيات الاضافية على نحو التوزيع وتقسيم كل هيئة بمادة بان لا يعين كل هيئة لا بد من انضمام
الشخص بهذا المبدأ الذي هو محل لتلك الهيئة حتى لا تعتبر الهيئة التي حلت في ضارب مثلا الا الذات
المتصفة بالضرب وتوهم ان ذلك انما هو من جهة ملاحظة المادة دون الهيئة ضعيف اذ على التحقيق ان ذلك
انما هو من جهة ملاحظة نسبة المبدأ الى الذات ولكن الاحتمال الاول فاسد لوجوه الاول التبادر فان المتبادر
من ضارب هو الذات المتصفة بالمبدأ الخاص الذي حلت فيه الهيئة بنحو التوزيع والتقسيم المذكور الثاني انه لو
كان الموضوع له هو ذلك المعنى في الاول لزم منه التفكيك والتزم ان يفهم من صيغة ضارب مثلا الضرب والذات
المتصفة بالمبدأ الكلي اذ المفروض ان المبدأ الملحوظ في الموضوع له لم يعتبر تقييد الهيئة به فلا يكون بينهما ربط الثالث
انه لو كان الموضوع له هو ذلك الامر الكلي لصح استعمال ضاربية الذات المتصفة بصفة القتل لكونها ايضا ذاتا صدر
عنه المبدأ مع انه لا يصح الرابع انه لو كان كذلك لكان استعمال هيئة الضارب في نفس من صدر عنه الضرب وهيئة ناصر
في ذات صدر عنه النصر وهكذا مجازات بلا حقيقة لعدم استعمال تلك الهيئات الا في الخصوصيات ولم يستعمل في الامر
الكلي ابدا وكذا الاحتمال الثاني فاسد للوجوه المذكورة وكذا الاحتمال الثالث فاسد نظرا الى تبادر خصوص المتصف
بالمبدأ الذي اشتق منه هذا الوصف لا الذات المتصفة بمطلق المبدأ وكذا يلزم التفكيك وعدم الربط على هذا الفرض
واما المجاز بلا حقيقة فلا يلزم هنا لان المفروض ان كل واحد من هذه الجزئيات الاضافية المستعملة مستقلا يعني ذات
صدر عنه الضرب وهكذا انما وضعت له الهيئة فتعين الاحتمال الاخير وهو التوزيع ثم لا يخفى ان الوضع على الاحتمال
الاول عام كالموضوع له كما عرفت وفي الثاني والثالث الوضع عام والموضوع له خاص انما الاشكال في الرابع
والحق انه ايضا كالثالث لان المناط في عموم الوضع هو عموم آلة الملاحظة وكليتها وفي خصوص الموضوع له
خصوصية الموضوع له من آلة الملاحظة اعم من ان يكون جزئيا حقيقيا او اضافيا كما عرفت ربما توهم
بعض من ان هذا القسم من الوضع النوعي التوزيعي صحيح لكن الموضوع له كلاهما عامان فان كان
مراده من حيث الآلة هو ما ذكرنا من ان الوضع في المشتقات انما هو بهذه الطريقة ولكن تسمى الوضع
والموضوع له العام نظرا الى عمومه وكليته بالنسبة الى الجزئيات المندرجة تحته مع كون هذه التسمية
اصطلاحا منه فليس لنا نزاع معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان مراده بيان اصطلاح القوم فقد
عرفت ان المناط في عموم الوضع وخصوصية الموضوع له انما هو ما ذكرناه وان كان هو ايضا موافقا معنا
في التسمية لكنه يقول بان هنا معنى مبهما ملحوظا مركبا لتصور الجزئيات بل وضعت الهيئة اولا للحصص
الاضافية منها ثم بعد ذلك المعاني اذ كيف يتصور ملاحظة ذات صدر عنه الضرب وذات صدر عنه
القتل وهكذا انها لا يحصى والوضع بازائها من دون ملاحظتها اجمالا في ضمن الامر الكلي وهو ذات صدر

في الوضع في اسماء الاجناس

عنه المبدأ وحاصل ما ذكرنا في المشتقات ان الهيئة اما موضوعة بالوضع الشخصي او النوعي والنوعي اما
على سبيل التوزيع او لا اما الوضع الشخصي فقد عرفت بطلانه لانحصار كون المشتقات موضوعة بالوضع النوعي
باحدى القسمين المذكورين وكل من الاحتمالات الاربعة متحقق الا الاخير منها واما الجهة الثالثة
فاعلم انه قد ذهب جماعة الى ان الاسماء التي يطلق عليها اسم الجنس نحو رجل وانسان وحيوان موضوعة للماهية
المطلقة من حيث هي واستعمالها في الافراد اذا لم يرد المفهوم الكلي مجاز فكل من الوضع والموضوع له فيها
عام وذهب ابن الحاجب في شرح المفصل والتفتازاني في شرح التلخيص فيما لا يتعلق بالتعريف الى انها موضوعة
للفرد وهو الظاهر من الآمدي واستدل للاول بان الالفاظ التي تتوارد عليها المعاني المختلفة تتوارد اللواحق
المختلفة عليها لانه لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عن اللواحق معنى متحصل كاشفا يصح حمل اللواحق او ضعا
نوعية مستفاد من ملاحظة توارد هذه المعاني بتوارد اللحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها و
ليس هو الا الماهية وايضا لو لم يكن اسم الجنس للماهية للزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وابن ما
نقل عن صاحب المفتاح من انه انما يتم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين للماهية لا بشرط ما ورد على الاول
بانا وان سلمنا انه لا بد ان يكون للفظ الذي يتوارد عليه المعاني المختلفة بتوارد اللحقات معنى ولكن لا نسلم
انه يلزم ان يكون مشتركا بين تلك المعاني بل يلزم كونه مرتبطا بها مناسبا لها فيتقيد ببعض اللحقات وينقص
بعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فيتعين ببعض اللحقات ويتم بعضها وينفي بالبعض بنحو بالآخر
وينطبق التشخيص عنه ويتحد الماهية بالآخر وهكذا سلمنا اللزوم اشتراكه ولكن لا نسلم انه ليس الا الماهية لجواز كونه
الفرد المنتشر وبهذا يظهر فساد ما قيل في بحث المفرد المحلى بالالف واللام من ان ههنا اربعة اشياء رجل اذا
خلي من اللام والتنوين وهذا رجل بعينه لا امرأة وجاءني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة
لا بشرط بلا ريب لعدم القائل بدخول الوحدة المعتبرة فيه مع هذا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى
النكرة في اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد به فرد من افراد الجنس لا عن تعيين اصلا او بعد
السامع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة فيكون اسم جنس هو النكرة واما الرابع فهو تعيين الطبيعة
وذات الجنس حاضرا في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل بالوضع للواحدة موضوع له بشرط عدم التعين
بل يقول بالوضع للواحد اما لا بشرطها ومطلقا اي كل فرد فرد وعلى فرض من قبيل الوحدة بجزء الماهية وعلى هذا
فان عنى على تقدير القائل بدخول الوحدة على الاول فنفي الريب عن وضعه للماهية غير صحيح وايضا انه لا كان
معنى اسم الجنس للواحد لا بشرطها او كل فرد فرد يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم
التعيين واورد على الثاني بانه لا بعد من الحكم بان كل فرد فرد يكون خاليا عن الدال على الوضع للماهية
مع ان الحاجة الى التعبير عنها اكثر مع ان اللازم ممنوع لانتفاء الدال للوحدة في الحقيقي فقط واما دعوى
صاحب المفتاح مع كونها اخص من المدعى لا حجية فيها سيما مع ملاحظة مخالفة غيره ممن هو نظيره في الفن و
للقول الثاني امور منها عدم صحة السلب عن الفرد فلا يقال لزيد انه ليس برجل ومنها تبادر
الفرد فان المتبادر من مثل قولك رجل وفرس ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ
ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما عند العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتعقلون ماهية وقد
مر ايراد القول بان عدم صحة السلب في شاد الفرد لكون الماهية في ضمنه ممنوع مع انه لو صح يلزم انه لم يجز

ان يقال زيد ليس براس ولا يد بل يلزم ان ينسد باب معرفة الحقائق من جهة معانيها [illegible] وبالجملة
انهما من علائم الوضع بالاتفاق وبعد تحققهما في الفرع لا وجه لنفي الوضع عنه ودعوى ثبت مصرح بخلافه من
الواضع فانه لا يصرح بالمعاني الا بالفاظ اخر او صحيح وكل لفظ نقول فيه ذلك ومنها انتفاء العلامتين
في المهية فانه يصح ان يقال المعنى المشترك بين زيد وعمرو ونحوهما ليس برجل وبين افراد الانسان ليس بانسان
ولا يخطر بالبال ايضا فان قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيما ليس كالكلام
في الانسان ومنها ان المتصور للواضع غالبا ليس الا الكلي المفهوم ولا يفهم المهية لا بشرط فانما يعني به المحقق
بالاخلاف يؤيد ذلك ان الواضع لم يضع تلك الالفاظ الا للموجود الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا
خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهم [illegible] فليس [illegible] تلك الملاحظات فالحق اذا ان مثل
هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون المهية ولكن [illegible] الخالي عن الجودة والاصناف يقتضي القول بانها موضوعة
للمهية لتبادرها عرفا من لفظ رجل خاليا عن اللواحق الطبيعية ومع البشرية الطبيعية مرة اما قيام الدليل على
كونه للتمكن كقولنا رجل لا امراة وجاءني رجل [illegible] الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين من قبيل
الدابة المدلولين كقولنا جاءني رجل [illegible] ذلك الاشكال [illegible] مسائل العام بقي الكلام
فانه على القول بكونه موضوعا للفرد هل هو موضوع للفرد لا بشرط التعيين [illegible] حتى يكون كل من الوضع
والموضوع له عاما او موضوع لكل فرد فرد من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا كما هو [illegible] القائلين بالوضع للفرد هو
الاول [illegible] الثاني [illegible] موضوع لكل فرد من افراد الجنس الخارجي [illegible] يعني القول الثاني
[illegible] الفرد المنتشر [illegible] كلي والوضع له [illegible] في الجزئيات [illegible] عدم [illegible]
اليها ويتبادرها بحيث يكون حقيقة فيها [illegible] من القول به [illegible] فان قيل الوضع لها يتوقف على تصور
العنوان وهو المهية وقد مر ان الواضع لا يتعقل بها [illegible] قلنا ان الوضع للمهية يتوقف على تصورها والالتفات
اليها والوجود [illegible] فجعلها عنوانا لانه لا يحتاج الا الى تميزها عن سائر الافراد اجمالا ولا يحتاج الى الالتفات
الى ان هنا مفهوما كليا وانه [illegible] ذلك الانواع والاصناف [illegible] فان قيل يلزم على هذا
انتفاء الكلي قلنا المهية الكلية لها وجود [illegible] ولم يوضع لها اللفظ كالجزئيات على القول الاول فان قيل
يصدق على مثل الانسان تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا صدق لفظه ممنوع وصدق المعنى كما هو شان
الكلي ممنوع فان قيل فلا يكون فرق بينه وبين المهيات قلنا لا [illegible] القائلين بالوضع
[illegible] فان قيل لو كان كذلك لما جاز استعماله الا في الفرد المعين قلنا الملازمة ممنوعة فان الموضوع له هو هذا الفرد
وهذا الفرد [illegible] الافراد سواء تعين عند المتكلم او المخاطب لا نظير الموصولات والحروف فان قيل يلزم كون
اسماء الاجناس معارف كالموصولات قلنا الوضع للجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن
الحاجب في نحوه هو ما وضع لشيء بعينه قال نجم الائمة لا بد بعينه ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا بل
المعين او وضع ليستعمل في واحد لا بعينه سواء كان ذلك الواحد مقصود الواضع كما في الاعلام او لا كما في غيرها
ولا شك ان الوضع للجزئيات لا يستلزم ارادة الاستعمال في واحد بعينه لا بحال فيلزم ان لا يكون الموصولات
معارف اذ قد تستعمل في غير المعين كما في اكرم من يأتيك لان الموصول لا تستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان
المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه فلا يصح اكرم من يأتيك الا اذا اعتقد المتكلم علم المخاطب بالاتي وانما يكون

من موضوعة

تعريف الحقيقة والمجاز

من موضوعة لا موصولة وقد صرح نجم الائمة في بحث الموصولات انتهى وهو فرط منهاج اللفظ تارة
يتصف بالحقيقة واخرى بالمجاز باعتبار استعماله فيما وضع له وفي غيره وقد ذكروا في تعريفهما عبارات مختلفة
ومقدمات جامعة كالعلامة في النهاية والامدي في الاحكام والعضدي في شرح مختصر الحاجبي والتفتازاني في شرح
التلخيص لبيان معناها بحسب اللغة ايضا ولكن لا يتعلق به غرض علماء الاصول ولذا ترك الاكثر ونحن ايضا
نقتصر على ما يتعلق به الغرض فنقول اما الحقيقة فاحسن تعاريفها انها اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث هو
ما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في خلاف ما وضع له من حيث انه خلاف ما وضع له وعدولنا عن الكلمة
في تعريف الحقيقة والمجاز الى اللفظ لدخول المركبات فانها ايضا كالمفردات تتصف بالحقيقة والمجاز
كما سيظهر لك في باب المفاهيم وغيره ما احترزنا بالمستعمل عن اللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس حقيقة ولا
مجازا لانهما من صفات الاستعمال كما هو الظاهر من بعض التعاريف او من صفات اللفظ المستعمل كما هو
من اكثرها وعلى التقديرين اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفي
فيما وضع له احترازا عن اللفظ المستعمل في المجازات وبقيد الحيثية احترازا عن المنقولات التي صارت
حقائق في المنقول اليه اذا استعملت في المنقول منه مثلا وعرف بعض الحقيقة بانها اللفظ المستعمل فيما
وضع له والمجاز بانه اللفظ المستعمل في خلاف ما وضع له واورد على تعريف الحقيقة بانه غير مطرد لدخول مثل
لفظ الصلاة المستعمل في الدعاء عند المتشرعة فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له في اللغة
مع انه ليس بحقيقة عندهم والمجاز ايضا بانه غير مطرد لدخول مثل لفظ الصلاة اذا استعمله المتشرعة في الاركان
المخصوصة في حق فانه يصدق عليه انه مستعمل في خلاف ما وضع له عند اهل اللغة ولدفع هذا الايراد زاد
الاكثرون قيدا اخر وهو لفظ في اصطلاح به التخاطب فعن مختصر المنهاج للقزويني الحقيقة الكلمة المستعملة
فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غيرها وضعت له في اصطلاح به التخاطب
على وجه يصح ونادى المطول مع قرينة عدم ارادته وعن بعض المتأخرين الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة
التي وقع فيها التخاطب بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقع فيها
التخاطب لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وعن المبادي الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح
الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غيرها ... وعن الفاضل الاظهر ان يقال في الحقيقة هو كل لفظ اريد
بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز هو كل لفظة اريد بها غير ما وضعت
له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب لعلاقة بينهما الى غير ذلك من التعاريف التي ذكرها اهلها
مختلفة للاحتراز من ورود النقض طردا او عكسا او هما معا والامر في الاختلاف سهل سيما اذا كان المقصود
ظاهرا وينبغي التنبيه على امور الاول قد ظهر مما ذكرنا ويظهر ايضا مما يجعلونا الحقيقة منقسمة الى لغوية
شرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع الماخوذ فيها ولكن لا اشكال في ان الاعتبار
عام على كونه المشهورية باعتبار الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة لغوية وان كان الشارع فشرعية وان
كان اهل العرف فان كان قوما خاصا فعرفية خاصة والا فعامة لا يقال ان الظاهر من هذا التقسيم ان الحقيقة
الشرعية هي ما استفاد منه المعنى بوضع الشارع وهذا باطلاقه باطل اذ ظاهر هذا الاطلاق يقتضي ان تكون كلما
وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشرعية والعبر كذلك فان الظاهر انه يعتبر فيها ارتباطها بالشرع

٥١

لانا نقول ان كان هذا الايراد واردا فهو وارد على الكل فان الحقيقة الشرعية على ما صرحوا به هي ما يستفاد منه المعنى
بوضع الشارع وظاهر هذا الاطلاق منهم ايضا [illegible] ذكرهم كانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد من [illegible]
الوضع الى الشارع فلا يرد الايراد لا علينا ولا عليهم لكان التقييد الثالث قد ظهر سابقا ان الاعلام الشخصية
ليست من الحقائق المذكورة لما ذكره ولا يبعد [illegible] في الحقائق العرفية الخاصة كما مر الثالث قد استشكل من جهة
[illegible] بان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز قبل الاستعمال وقد صرح به العلامة وكثير
قال [illegible] هل لا يوجد [illegible] معظم فوائد الوضع [illegible] ولا ان الفائدة غير جواز استعماله مجازا حيثما اريد
الاستعمال المجازي مفقودة [illegible] في مقامات كثيرة وثانيها جواز استعماله مجازا [illegible] وضع له حيثما اريد
الاستعمال فيه وثالثها [illegible] وقد صرح به [illegible] الوسائط وقد استشهد
[illegible] بالالفاظ [illegible] قبل الاستعمال الحالي [illegible] وكان من نفاها نظر الى ان الكلام في الالفاظ المستعملة
استعمالا صحيحا فانه محل الذي تدور عليه ثمرة التقسيم ويجري عليه الاحكام انتهى ولكن الانصاف ان لنا نجد في
وقوعه لغة توقفا [illegible] ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالعلاقة قد يكون مجازا بلا حقيقة واختلفوا
فيه على اقوال ولتوضيح ذلك نقول ان اللفظ الموضوع اما ان لا يكون مستعملا الا فيما وضع له واما ان لا يكون مستعملا
الا في غير ما وضع له واما ان يكون مستعملا في كليهما مرة [illegible] وضع له واخرى في غيره واما ان لا يكون مستعملا
اصلا فانحصرت الاقسام في الاربعة اما الاول فلا ريب في امكانه عقلا ووقوعه لغة وشرعا وعرفا وقد يسمى
ذلك بالحقيقة بلا مجاز واما الثالث فحاله كالاول ويسمى بالحقيقة والمجاز واما الرابع فلا ريب ايضا
في جوازه عقلا اذ لا ضير في ان يوضع اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه ولا في غيره بل لا يبعد دعوى [illegible] الا انه
في وقوعه لغة [illegible] التثنية الثالث [illegible] وهذا [illegible] ليس بحقيقة ولا مجاز
واما الثاني فهو المسمى بالمجاز بلا حقيقة واختلفوا فيه على اقوال احدها القول بامتناعه [illegible] المستفاد
من احتجاج الاكثر [illegible] وثانيها القول [illegible] وثالثها القول بامكانه وعدم وقوعه
[illegible] كان النزاع في الامكان والامتناع [illegible] لا ما يعني في تحقق
[illegible] فان المجاز بلا حقيقة [illegible] لا يلزم محال [illegible] بالذات
[illegible] فحصول الامتناع [illegible] المستمرة من العلماء و
[illegible] احكام الممكن على الممكن بالذات [illegible] الامتناع عليه [illegible]
[illegible] الممكنات واما ان كان [illegible] الامتناع [illegible]
[illegible] المجاز فان [illegible] جواز الاستعمال المجازي انما هو استعمال اللفظ
في [illegible] المعنى الموضوع له [illegible] استعماله في الموضوع له اولا [illegible] الاستعمال المجازي [illegible] من العرب لم
[illegible] واستدل القائلون على الامتناع [illegible] المجاز [illegible] الحقيقة [illegible]
العبارة [illegible] الوضع [illegible] الاستعمال [illegible] المجاز انما الوضع [illegible] المجاز هو
استعمال اللفظ في غير [illegible] لعلاقة [illegible] الموضوع له [illegible] واما الاستعمال [illegible] الوضع
[illegible] الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا الاستعمال فاذا انتفى الاستعمال
انتفى فائدة الوضع [illegible] ان [illegible] استعماله فيما وضع له شرط للتجوز كما ان العلاقة

شرطه

شرطه فلا يجوز استعماله في غير ما وضع له مجازا حتى يرد من اهل اللغة جوازه وقد [illegible] من جواز استعماله في غير
انما هو حجية لعدم ثبوت الكلية من اهل اللغة فان قلت لا اشتراط على خلافه فالاصل الا حجية تثبت
انا لا نسلم اعتبار هذا الاصل في نحو الكلام حجة بالنسبة الى محل البحث [illegible] عليه بان المراد ان كان هو الاول
[illegible] ان المجاز لا يستلزم الحقيقة والاستعمال اللفظ فيما وضع له ولا يلزم [illegible] فلا نمنع من الفائدة
[illegible] استعمال اللفظ تجوزا من فوائده فلا يجوز ان الواضع وضع اللفظ [illegible] حتى استعمله مجازا [illegible]
استعمله مجازا وهذا من افضل [illegible] وثانيها ان وضع اللفظ [illegible] لا يستلزم حصرها في ان الاول وكان
هو [illegible] وهو [illegible] ترتب الفائدة وحصولها [illegible] الوضع حتى [illegible] اللغوية وهو [illegible] عن ذلك
لانا نقول ان هذا [illegible] ضعيف [illegible] لا يكون علة للوضع [illegible] العلة هي [illegible] الوضع [illegible]
ترتب الفائدة [illegible] ولو كان [illegible] فيعتبر ان عدم [illegible] من ان استعماله
[illegible] وضع له شرط [illegible] بعدم كونه شرطا له [illegible] في نحو المقامات على [illegible]
الترجيح كذكرهم ان العلاقة شرط [illegible] ذكرهم ان هذا ايضا من الشروط [illegible] على عدم
كونه شرطا [illegible] الا على [illegible] الا ان [illegible] اعتبار وهذا الاصل على نحو الكلام
حجة بالنسبة الى محل البحث [illegible] عدم جواز [illegible] في كثير من المقامات اذا وقع الشك في
[illegible] والعلم مع ان [illegible] جواز [illegible] من عدم اعتنا [illegible]
[illegible] كثيرا [illegible] الالفاظ [illegible] الاستعمال [illegible] على عدم الاعتنا [illegible]
و[illegible] الى ان [illegible] الاصل في موضع الشك [illegible] بعدم كونه شرطا
شرطا [illegible] الى [illegible] ثم لا يخفى انهم [illegible] العبارة [illegible] الاول [illegible] انما هو
على الامتناع [illegible] فلا يكون [illegible] بل ينكرون جوازه [illegible]
لانهم [illegible] لم يصل الينا ما يدل على جواز استعمال المجاز [illegible] هذا المجاز [illegible]
[illegible] الاول ان لفظ [illegible] وضع لما [illegible] لا فعال [illegible] يستعمل فيه بل استعمل
[illegible] من المعنى [illegible] من الزمان فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة [illegible] بذلك [illegible] استعماله
خارجا عن قانون اللغة [illegible] الا باحتمال ان يكون لفظ [illegible] اللغة [illegible]
من غير نقل كما اشار اليه بعض [illegible] الرحمن النقل وثانيها [illegible] النقل لكن [illegible] كون [illegible]
الآن بمعنى مجازا بالجواز ان يكون بمعنى حقيقيا [illegible] بالنقل ولا [illegible] بالتجوز فان النقل
كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان [illegible] الاول [illegible] الاستعمال في الاول
الثاني [illegible] لو كان [illegible] بالتجوز [illegible] وهو الاستعمال مع القرينة والاصل [illegible]
[illegible] الى ان هذا الاصل [illegible] باصل آخر وهو ان [illegible] بالمجاز والغالب [illegible] النقل
[illegible] الاستعمال [illegible] ومنع [illegible] النقل [illegible] استعماله [illegible] وضع له
كما اشار اليه بعض لا يقال ان الاصل عدم الاستعمال لانا نقول هذا معارض باصل آخر وهو [illegible] ان
[illegible] الاستعمال [illegible] الشيخ ان لفظ الرحمن موضوع [illegible] كما قاله بعض
[illegible] النقل والانعام كما قال [illegible] ولم يستعمل فيه بل [illegible] وفيه ما مر [illegible]

الى انا نمنع الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة وتعنت بالكفر وقول الشاعر وانت الورى لا زلت رحمانا
ودعوى انه مردود فى اللغة ممنوعة ونص لى بعض انه قال ابن عدم استقلاله فى غيره تعالى هو الشائع ولا
يكاد ان يكون اجماعا واستدل القائلون بامكانه وعدم وقوعه بانه لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء
الاستعمال فى الامثلة المذكورة ولا يكفينا فى معانيها التى يستعمل فيها مجازات لاحتمال النقل على الاصل
الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها فى تلك المعانى مجازا اذ النقل انما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ فى
المعنى الثانى الى ان يهجر الاول وكذا بنزله الاستعمال فلا ولا يتبين لنا خفا وهذا القول هو الاظهر لما
ذكرناه مع عدم ثبوت القول الثانى وفساد القول الاول لان المتصفات المجاز بلا حقيقة هو يمكن عقلا
لكنه غير واقع لغة لعدم دليل عليه وقد عرفوا ما عارض وقد صنفوا فى غاية الكثرة على مذهب من قال بكون الوضع
فى المبهمات والافعال والحروف عاما والموضوع له منها عاما فان لا يلزم كون الاستعمالات الخاصة مجازات بلا حقيقة
ضرورة عدم استعمالها فى المعانى العامة اصلا فان تفاق نداء اهل العربية على كون وضع المذكورات كما توهم
لربما كاشف عن توهم جواز المجازات بلا حقائق ووقوعها لو كانت هذه التوازم الحقيقية الغير الحسنة منه
فى كلام غيره ثم ولكن قد عرفت مع هذا فساد مذهبهم وان الموضوع له منها هو الخصوصيات فلا يكون
الخصوصيات مجازات بلا حقايق فظهر من جميع ما ذكرنا ان اللفظ المستعمل فى الاستعمال الصحيح انما ينقسم
الى الحقيقة والمجاز المجى الاخص من المجاز بلا حقيقة الذى هو اعم من المجاز المشهور المعبر عنه بالمجاز الراجح
وغيره فانهم يعبرون المجاز الراجح على الحقيقة ويريدون بالمجاز المشهور ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة
واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر واما المجاز الذى
صار فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة الا فى بعض الوضع
استعمال اللفظ فى شىء مع القرينة يكون الا انه ينبغى ان القرينة منهج اذا عرفت ان الحقيقة هى
اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك والمجاز هو خلافه ولذلك يعلم انه لما علم فى امثال العرف الا معرفة
معرفة الموضوع له وغيره منها بنا الواضع غالبا قرينة لكل منهما اما ما ذكروا الطرق معرفة الوضع بوجوه
بعضها منهم الحجة وبعضها من غيره وللمراد بالوضع هنا ليس خصوص وضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص
كما خصص وضع اللغة بل وما يشملها وساير الهيئات اللفظية ولذلك وضع الجمل المراد معرفة
القواعد اللفظية المحتاج اليها التوقيف وما فى الالفاظ من حيث الوضع سواء كان شخصيا او نوعيا
وسواء كان الى اهل اللغة والعرف العام او الخاص لجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد تحقيق مفاد
الفاظه ومجازاته فقد طرق منها ثابت الحجة ومنها غيرها اما الاول فامور الاول تنصيص لى منع
على الوضع ومطلعه وهو من قوى الادلة بعيد ذلك لو كان هذا التنصيص منهما انه لا من جهة النقل
سواء كان على نحو الانشاء كان يقول بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وهو موضع للعمل الفلانى
وان استعماله فى المعنى الفلانى وغيره يحتاج الى علاقة التوضيع بهذه الادلة على غير الاخبار كان
يقول انا ان السابق وضعت هذا اللفظ للمعنى الفلانى ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الاطلاع المختصة بل
لعل هذا انما هو فى الاعلام المختصة والموضوعات الخاصة فى اللغات الاصلية لعدم وقوع تنصيصا لهم
الينا لبعدنا عنهم فالنقل الاول هل يثبت الوضع بتنصيص اهل اللسان ايضا كما يثبت ذلك بتنصيص

امارات الحقيقة والمجاز

تخصيص الواضع وغيره

الواضع عليه بنفسه الا الحق هو لا لحاق فى بعض المقامات سواء كان الى الواضع هو اللغة او للبشر
لحصول القطع به بالوضع كما اذا كان المقام خاليا عن احتمال الكذب لمخرج بالسهو وما سهو حصول
الظن به اما النقل فسيظهر حكمه الثالثة هل يثبت الوضع بتنصيص لنقلة والوسائط بان اللفظ الفلاني
موضوع للمعنى الفلاني ام لا الحق هو التفصيل فى المقام فان تنصيصهم يحتمل الى صور منها ما نعلم
من حالهم انهم النقل بمعنى انا نعلم بانهم يحفظون وناقلون عن الواضع باب هذا موضوع لذلك ومنها
ما نعلم انهم من اهل الاجتهاد بمعنى انهم يتفحصوا فى كلمات الاعراب وسكان البوادى ومعنى محاوراتهم ومنها
ما هو اذ ان الواضع وضع هذا لذاك ثم دونوا فى كتبهم بان هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلانى ومنها
ما اشتبه فيه تنصيصهم باحد الوجهين اما الصورة الاولى فسيظهر حكمه من الحكم فى الفائدة وغيرها من ان
النقل اذا بلغ الى حد التواتر فيدخل فى المتواتر وهو حجة بما سيأتى واما اذا لم يبلغ الى حد التواتر فيدخل
هذا القسم من النقل فى نقل اللغة بالاخبار الاحاد وسيجىء ذكر الخلاف فيه مع ذكر ما هو الاقوى عندى الاولى
واما الصورتين الاخريين فسيظهر حكمهما تماشيا فى بين ان اعتبار قول اهل الخبرة انما هو من باب الظن فيحصل
الظن عن معتبر بالاولى الثالث النقل المتواتر حجة كما يعد الاجماع وهو حجة ويرهان لانه مما يحصل
به العلم ولا يشترط فى حجيته ما يتعرض الا ولى ان المتواتر قسمان لفظى ومعنوى والاول هو ما يصل
الينا بما تعبير اهل اللغة ما لو اصغينا ان اللفظ الفلانى كالارض مثلا موضوع للمعنى الفلانى حقيقة
وغير معنى ان فى كل طبقة من طبقات التواتر كان التعبير بان الارض مثلا موضوع لكذا والثانى هو
ما يثبت بعبارات مختلفة كون اللفظ الفلانى موضوعا للمعنى الفلانى حقيقة بحيث يكون كل منها بعضها
بحيث المطابقة وبعضها بحيث التضمن والالتزام وذلك كان يوجد فى بعضها ان اللفظ الفلانى موضوع
لكذا وفى اخبار ان الواضع استعمل هذا اللفظ فى المعنى الفلانى مجردا عن القرينة وفى بعض آخر ان هذا اللفظ
اسم لكذا فان كل هذه الالفاظ وان لم يحصل من كل واحد منها القطع بالوضع والحقيقة لعدم بلوغ كل واحد
منها حد التواتر كما هو المفروض الا انه يحصل بملاحظة جميعها القطع يكون اللفظ موضوعا لكذا لحصول
بالقدر الجامع المتواتر ومن هنا ظهر حكم الشايع والنظائر لانه يثبت الوضع وعليه فانهما ايضا كالسابق
فى الحجية بل هما اقوى منه كما سيظهر مبحث التواتر الثانية ذهب بعض الى عدم وقوع النقل المتواتر فى اللغة
لوجوه منها ان اللغة ماخوذة من جمع قليل عادة لم يبلغوا حد التواتر كالخليل والاصمعى وابى العلاء وامثالهم
لم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع ملاحظة عدم عصمتهم وعدم سماعهم اللغة من الواضع واقتباسهم اياها
من التتبع فى اشعار العرب وكلماتهم فان فى ذلك مظنة الخطاء وفيه حصر اللغة فى جماعة قليلة لا يتحقق بهم
التواتر عادة ممنوع ولئن سلمنا فانما هو محقق بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى الدليل لا مطلقا
كما هو المدعى ومنها انه يشترط فى التواتر استواء الطبقات من الطرفين والواسطة وتحقق هذا
الشرط غير معلوم فى جميع الازمنة وان علمنا فى زماننا هذا وما قبله بل يمكن دعوى عدم السماع عن
بلوغهم حد التواتر عن الواضع فان قلت اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر انهم اخبرهم
كذلك وهكذا قلت هذا ممنوع مع غاية نقلهم الاسناد الى اسناد وكتاب صحيح فان قلت فتحقق التواتر
فى طبقتنا المحصل القطع تحقق التواتر فى الطبقات السابقة لانه لو كان نحوا الكذب لما فى طبقتنا النقل

النقل المتواتر

نقله متواتر والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان التالي فواضح
قلت حصول القطع بذلك ممنوع نعم حصول الظن به ممكن ولكنه ليس محل البحث ومنها ان المراد
بالتواتر هنا اعم من المفيد للقطع باعتبار التسامع والتظافر كما في العلم بالبلدان العظيمة والوقائع
الكثيرة من النقل فالحرب فيحكم بها وهذا لا يشترط فيه استواء الطبقات وهو كثير الوقوع فتدبر ومنها
انه لم يتحقق التواتر في الالفاظ المتداولة لرأينا المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها الا ترى من الشائع
انهم اختلفوا في لفظة الجلالة فقيل انها سريانية وقيل انها عربية ومن قوم انها مشتقة ومن
احزب انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر والصلاة والزكوة وكذا اختلفوا في صيغة
الامر والنهي وصيغ العموم والحاصل ان الالفاظ المتداولة التي اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر
فيها فمن غيرها بطريق اولى فان قلت يكفي في حصول التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كاطلاق لفظ الله على
الاله وان خفي الموضوع له انه هل هو الذات او المعبودية او القادرية قلت لكن ذلك موجب للشك
في اصل المسمى قطعا وبذلك يجزم وعدم الخلاف لا يوجب عدم تحقق التواتر فانا لنكر والمخالف يكون
انكاره لسبق شبهة ولذا اشترط بعض في التواتر عدم سبق شبهة كما سيجيء في بحث المتواتر فظهر مما ذكرنا
ضعف هذه الوجوه فالحق امكان وقوع المتواتر من اللغات وانكار ذلك بل انكاره دفع موهم بصفيف
فالغات تردد فيها البداهة والضرورة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعضها
الثالث الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالحقيقة والمجاز وصرح بعض الاصحاب بان اكثر
اللغات معروفة بهذا الطريق والظاهر انه لا حصر لوجوه تشتبه وجوه القرينة ويعلم حصولها
حصول العلم **الرابع** الاستقراء المنضم مع القرينة المفيدة للعلم واما غير المفيد فهو حجة كما
كاسنا في **الخامس** الترديد بالقرائن من عند تصحيح بان يضع احد لفظا مقترنا مع القرينة
الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان الترديد من الواضع ومن اهل اللسان وسواء
كان الترديد صادرا من واحد منهم او اكثر وذلك كالاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة
اخرى ولكن لا يخفى ان الترديد لا يكون موجبا لحصول العلم بالوضع بل يكون موجبا للظن بذلك
وذلك فيما اذا كان المقام مما يحتمل فيه كون الترديد فيه غير حجة بان الموضوع له واحتمال ارادة
المستعمل فيه وهنا القسم باعتباره في محل الخلاف **السادس** الاجماع من اهل اللسان فاجماع كل طائفة
يثبت الوضع عندهم وذلك لان الاجماع ينقسم الى اقسام منها ما يحصل به العلم الاجمالي بالوضع او عدمه
كما اذا اجتمع كل اهل اللغة او جلهم على ان اللفظ الفلاني حقيقة في المعنى الفلاني ومجاز في غيره فيحصل العلم
بان بعضهم واضع او داخل فيهم ولكن لا نعرفه بشخصه فاذن نقول ان وضع هذا اللفظ لهذا
المعنى مثلا مما اجمع عليه اهل اللغة حتى يكون من الواضع لكونه داخلا فيهم فوضع هذا اللفظ
لهذا المعنى يكون من الواضع ومنها طريق الحدس الوجداني اذ بعد اجماع كثير من اهل اللغة في ثبوت
الوضع او بعده يحصل العلم الوجداني الحدسي بانه من الواضع ومنها طريق اللطف الذي تمسك به الشيخ
ومن بعده في حجيته ولكن الظاهر انه لا يمكن المتشبث اثبات الحقائق والمجازات بالاجماع على هذه
الطريقة فان التمسك بقاعدة اللطف مبني على ما ورد لاصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان

لا يخلو عن حجة

الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيد للعلم

الاستقراء المفيد للعلم

الترديد بالقرائن

الاجماع

لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم وانصراف تلك الاخبار الى اللغات
محل تامل بل الظاهر ان موردها هو الاحكام لا غيرها لاحتمال انه حجة الاجماع على ما يظهر من كلمات القوم
منحصرة في الاحكام لا في اللغات فلا يجوز التمسك به في اللغات مطلقا الا انا نقول ان مناط الحجية كما
عندنا انما هو بما انه كشف عن رضا الرئيس فحيثما تحقق هذا المناط نحكم بالحجية سواء كان
في الاحكام او في اللغات نعم الفرق بين الاحكام واللغات هو انه يجب ان يكون الرئيس في الاحكام
واللغات هو انه نعم الفرق بين الاحكام هو انه يجب ان يكون الرئيس في الاحكام معصوما دون اللغات
فائدتان الاولى اذا اتفق اجماع غير اهل اللسان على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق اجماع
الامامية في مسألة المشتق فان جماعتنا ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى كالمتلبس بالحال والماضي
فهل يكون حجة ويثبت الوضع ام لا الظاهر انه حجة كما هو حجة في الاحكام الشرعية ولذا قال المرتضى
وابن زهرة وغيرهما في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك لكشفه عن قول المعصوم
بان ذلك اللفظ موضوع لذلك وقول المعصوم حجة سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها لان عصمته
تمنع من الخطأ ولكن هذا الاجماع لا يوجب حصول القطع بالوضع من الواضع بل غاية ما يحصل منه الظن كما
سيظهر فان قلت يمنع من كون هذا الاجماع كاشفا عن قول المعصوم بان اللفظ موضوع لذلك لانه
يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط به ويبيح البيان كالاحكام الاصلية والفرعية واما اذا لم يكن
المرجع اليه وكان ما يناط به كالمسائل اللغوية حيث ان المناط فيها هو وضع الواضع فلا يكشف عنه لانهم كسائر فرق
الخلافيين في المقام وانما هم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق فرقة من غير اهل اللسان على امر مع
مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقعة الخاصة فان اتفاقهم في هذا المقام ليس كا
لاتفاق جماعة من الصوفية على حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا لو اتفق النحاة على امر لسانية كان حجة
اما اذا اتفقوا على ان المراد من صيغة المعصوم هذا مع مخالفة الباقين وعدم ظهور وجه قال الباقي
فلانهم المرجع في الاول دون الثاني وخلاصة الكلام ان الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل الفقهية انما
هو اتفاق جمع من اهل اللغة لا اتفاق كل فرقة كالامامية ولا سيما نحن وبعضنا قلت اولا انه المراد
في المقام هل الاجماع الكاشف من قول اهل اللسان من نفس اللغة والواضع وثانيا ان تقول
بان اجماع الامامية كاشف عن الوضع اللغوي ابتداء وبلا واسطة بل نقول انهم لكشفهم فرقة من اهل اللغة
فلا يعتل قولهم وقد نقل بل بالفرق فلكنا نقول ان اتفاقهم على وضع لفظ المعنى كالامر للوجوب
المشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة
اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كاشف عن حكمه فكذلك اتفاقهم في المسائل
اللغوية يكشف عن معتقده فيها هكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى ان اتفقنا يكشف
عن ثبوت الموضوع له عند النبي وهذا المقدار يكفينا لان المقصود في الحقيقة تنقيح المسئلة الشرعية فهل
الثابت انما هو استكشاف المراد من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي تنفع غالب مضامينها نعم هو
لا يستلزم العلم بالوضع اللغوي لان هذا الاصطلاح لا يمكن ان يكون للامام باعتبار اللغة كما
يمكن ان يكون باعتبارهما الان الثاني بعد خروجنا بالتعدي النقل ولكنها طلبته الكلام في الدليل العقلي كا

فلنا اثرا ومع ذلك نقول بانه حجة حيثما لا يكون هنا لنفرقه اخرى بقول بالوضع لعرفان المعنى وانه حجة
الاصل المذكور بمثله كما لا يخفى هنا وقد يحصل القطع من نفس هذا الاتفاق بالوضع اللغوى حيث حصل القطع
باتفاق مفصل وانحصار الوضع فى جميع الازمان كما فى مسئلة المشتق والامر على التحقيق كما لا يخفى الثامنة
هل الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل حجة فى اثبات الوضع اللغوى كالاجماع المنقول فى المسائل الفرعية ام لا
خلاف ويظهر حكمه فى ذكر الخبر الواحد لاتحادهما من جهة الدليل على الاعتبار والعدم كما لا يخفى واما التاسعة

حجية الظن الخاص

فبيانها امور **الاول** الظن الحاصل من الامور المذكورة فانه يثبت به اللغات نظرا الى انه قد استمرت عليه طريقة العلماء
واستقرت عليه سجيتهم بل طريقة اهل كل لسان على اعتبار الظن الحاصل من المذكورات فى اللغات مضافا الى ما
سيجيء من الدليل العقلى على اعتباره فى اللغات كالترقيات لو عنه ذلك من الادلة الاتية فى الامر الثانى

حجية الخبر الواحد

الثانى الاخبار الاحاد وقد وقع الخلاف فى حجيتها سواء كان الناقل من نقلة سواد اللغة كصاحب القاموس
والصحاح والنهاية ونحوهم من ارباب كتب اللغة او غيرها كسيبويه والاخفش وامثالهما من مصنفى كتب
النحو والصرف فمنهم من قال بعدم حجيتها وهو المشهور من الاصوليين كما صرح به بعض بل ربما ... على الخبر
طريق النقل عن بعض الفضلاء الذى ادركت زمانه ... الاكتفاء بقول احاد اللغويين مما علم بالاستقراء
وتتبع موارد الاستعمالات وما ... ذلك بعلم بتطابق اقوال اللغويين ووجود قرينة ... ثم قال
نعم لم يتحقق ... بشئ مما ذكر ... طريق الفهم فيه بخبر الواحد وهو ... فى اخبار الاحكام فلا ... الى المصير
وذهب بعض الى الحجية ... الكلام ههنا يقتضى ... مراحل الاول فى اثبات حجيتها فى الجملة اى فيما
لو حصل منها الظن وكان ... من اهل اللغة دون العلماء من الفقهاء وامثالهم وكانت الحجية مع
قطع النظر عن ... من القطوب المخالفة او من باب الاسباب الشرعية الثانية فى ان قول الفقهاء و
منهم هل ... بقول اهل اللغة ويلحق اخبارهم باخبار هؤلاء المعروفين فى النقل فى الحكم حتى يكون قول
الشيخ مثلا ... كما ... الاحكام الثابتة لقول اللغويين الثالثة فى بيان ان
حجيتها هل هى من باب حجية طبيعة الظن ... حتى كان لا عبرة بقولهم ... الظن
لو حصل على خلاف الظن الخبر ... التى ... واحد
اخبارهم هل ... اذا لم يمكن المدرك ... بالضرورة واكل المشرق ... حال
المخبر ... وما كان ... حتى ... سيفتح الكلام ... وبان كان

في حجية نقل اللغويين

الملهمة الحاصل لهم ... العرف ... لا انا من اهل العرف ... خلافه وهكذا الحال
المخالفة ... العرفية ... احاد ... حجية مطلقا او ... المختص
بغير صورة القطع ... مع اللغة كصورة كون اللفظ ... في الكتاب والسنة استعماله مهجورا وفى
او كان معناه مهجورا فى عرفنا او كان معناه مهجورا او كلاهما فى عرفنا مهجورا الخامسة فى كيفية الترجيح
بين اخبار ناقلين اللغة فى صورة تعارض بعضها مع البعض السادسة فى بيان ما هو المناط ... المعتبر
فى كلمات اللغويين فى تشخيص المعانى الحقيقية والمجازية من عباراتهم ... التميز بينهما اما المرحلة الاولى
فاعلم ان الحق حجية الاخبار الاحاد اذا كان الناقل من اهل اللغة ويحصل باخبارهم ونقلهم الظن
بالوضع او عدمه وذلك لان القدر المتيقن من حجية اقوالهم خلافا لبعض ... لعدم افادتها الظن ... ع

حجية الخبر الواحد

ولعدم حجية الظن الحاصل منها اخرى وسنظهر لك فساد كلا الوجهين مع ان كلامنا ههنا على فرض حصول
الظن فلا يجيء خلاف الاول فى محل الكلام لنا على حجية المفروض وجوه احدها الاجماع فانا نرى العلماء بل
المسلمين من الخاصة والعامة من زمان المعصوم الى زماننا هذا على العمل اخبار اللغويين وما هنا رجعنا
وحجيتها من غير توقف ولا انكار وهذا بديهى لا يقبل فيه الانكار فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء
والادباء والعرفاء والحكماء وغيرهم على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا فى وضع اللغات و
تعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويرجعون الى الكتب المدونة فيها فقد جرت
بذلك عادتهم واستمرت عليه طريقتهم حتى انهم فى مقام التخاصم والتنازع فى اللغة اذا استند احدهم الى نص
لغوى جوا من مقالة الترم به الخصم وعاد منه ... لم يقل احد هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن
ولا نعمل به وانه الظن ... بان المحجة هو المقطوع دون غيره ... ولو لا ان حصول الظن والحجية من الامور
المقررة المعلومة لديهم بالضرورة عندهم لما اسكتوا عن النكير وقضت العادة قاضية بذلك فى مقام التشاجر
والتنازع ولقد طال ... ونزع ... بينهم فلم ... حالها ... ذكرنا من العقول والاذعان ... الاتيان بها لما
كان يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة اتفاق العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر يكفى العيان عن بيانه
البيان واغنت جلية التبيان عن اقامة الحجة والبرهان وحسبك شهادة ذلك انه ما زال الاكابر والاعاظم يجمع
اللغة وضبطها ويهتمون بحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما اغفلوا ذلك
لان تكون الكتب المؤلفة فى هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومنهلا لمن ياتى من الفضلاء والادباء لياخذوا منها
ويعتمدوا عليها والمقصد الاسنى من التشدد ... وهذا العلم والتاليف ... شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من
الالفاظ المشكلة من اللغات الغريبة على ما صرحوا به فى خطبهم ومقدمات كتبهم مع ان علماءهم فى وصف اللغة
وفضلها وذكر ... وبعضها بصرف ... بالسرجا ... الحد الى واحد ... فهم الكتاب والسنة بهما
الظن ولذا اهتم كثير من اهل اللغة كابى عبيد والمازنى وقطرب وابى عبيدة وابن قتيبة والهروى وابن الاثير
وغيرهم على ابراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا
المقدار ... واحد ... المهمة وغيرها ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد
وجواز التعويل عليه فى اللغة ... بقول ... لا يلزم ان يكون علم اللغة مع شرفه ... لفهم الكتاب والسنة
عليه باطلا واصناف العلماء ... وبعضها ... فيها ... على ما ذكرنا ... ذلك ... وجه صنع
الاجماع وما اشتغل به علماء من اسناد العلماء واعتنائهم الى جميع اللغات وبيان المعانى ... الكتب لحجية ... ان
اسناد العلماء بحجة قول واحد من دون قرينة ممنوع ولو سلم فاسنادهم بحيث الاجماع حجة ثابتة و لو
سلم فهو فى مقام التقليد ... قبول الخصم ... الاسناد الى قول واحد ... معلوم واما الثانى
الجمع والتاليف ... من بعض العامة ولم يتعرض من اصحابنا الا اقل قليل وعدم انكارهم له
لا يفيد اذ لا يحتمل ... بالاخبار ... بل ... فى الاشعار والنوادر والمثل والمحاورات التى كان الناس
بالعمل بالظن فيها ... الغرض ... ان يكون العمل بالظن فى
التكليفات ... اللغات ... وبالجملة هذا المستند اقتضى ... سطح ... الدليل فى حجية
الاحاد فى الاحكام لكن الفرق ... جميع العلماء ... واختلافهم ... امر كفت ... تقرير

٥٥

مؤنة البيان ولا اغتفار الى جميع ما قيل فيها تماماً بعد من علمائنا الاعلام في الصدر الاول الى زماننا هذا من حيث الاخبار تماما يتحصل لنا فائدة سوى بيان التكاليف ثم لا نشك ان فهم معظم الالفاظ المعروفة على الرجوع الى قول احاد اللغويين او اكثرها تماما علم بالاستقراء وتتبع موارد استعمالات وما التبس منه ذلك بعلم بتطابق اقوال اللغويين او وجود قرينة مع تصريح نقيم ما لم يتحقق منه شيء مما ذكر ولحصر طريق الفهم فيه بخبر الواحد وهو قليل في اخبار الاحكام فلا تعلق له بها وحينئذ نظرا الى جميع ما ذكرناه من منع اسناد العلماء الى الاصل المفيد للظن ومنع ثبوت الاجماع على فرض الاسناد لا سيما في مقام التكليف وعدم قبول الخصم بحجية الاسناد الى قول واحد ومكابرة يتقيد الحشو البيان مع ان حصول الاجماع من باب الحدس والوجدان وهو يحصل لكل احد لاحظ بعين البصيرة ما ذكرناه من السيرة المستمرة والطريقة المستقرة من السلف والخلف وهذا ظاهر لمن كان خاليا عن الشبه الضعيفة والمناقشات الركيكة والخفية وهذا الايراد نظير الايراد على من تحقق الاجماع في المسائل الفرعية من الاحتمالات البعيدة التي لا يعتبرها العقلاء مضافا الى ان ما سيلحق من الوجوه الاتية يوجب كشف الغطاء في ثبوت الاجماع هيهنا وما ينبه الاجماع هؤلاء المذكورين على الفتوى بحجية الخبر الواحد اذا كان المخبر من هؤلاء المرجوعين ولا شك ان من اجماعهم هذا كاجماعهم في الشاذ يحصل القطع بصدور مثله من قبل المعصوم ع الذي هو المنع لجميع العالم لامتناع اجتماع هؤلاء الجماعة مع كثرتهم على العمل والفتوى بغير ما يرضى به المعصوم ع عادة كما يأتي مفصل ذلك في باب الاجماع فان قلت ان الاجماع انما يكشف عن رضاه ع اذا كان المجمع عليه امرا كان شان المعصوم بيانه ولا ريب في ان بيان الوضع ليس من شانه ع قلت هذه المسئلة مسئلة لا لغوية فان الكلام انما هو في حجية الخبر الواحد وعدمها وهي من المسائل الاصولية لا اللغوية فان قلت ان الاجماع انما يكون حجة اذا كان الامر المجمع عليه موجودا في زمن المعصوم ع لا من الامور المستحدثة قلت مضافا الى منع هذه الكلية كما سيظهر لك في باب الاجماع ان اهل هذه الكتب اللغوية المعروفة كان موجودا في زمنهم ع فان قلت هذا الاجماع تسديدي وليس كاشفا عن رضاه ع وذلك لان عمل هؤلاء الجماعة بالاخبار الاحاد كان من جهات متعددة فان عمل بعضهم بها كان لاسداد باب العلم الموجب لتجويز العمل بها عقلا وبعض آخر لقيام الدليل الشرعي على اعتبارها وهكذا فلا يصح البناء بحجيته على الاختلاف في محل الاجماع قلت هذا ضعيف جدا فانا ندعي انه يحصل من اجتماع هؤلاء الجماعة على العمل القطع بان ذلك منهم كان لما علمهم من رضاء المعصومين ع على العمل بها مطلقا سواء كان في حال الانفتاح او الانسداد لا ان يكون العمل بها من بعضهم من باب الانسداد ودليل العقل وبعض آخر من جهة اخرى فان ما ذكرتم لا يمنع في الاستدلال بالاجماع فان المناط فيه هو الكشف عن رضاهم ع وهو هيهنا حاصل لنا بحد القطع فان قلت اتفاقهم ع هذه الى ممنوع لوجود الخلاف كما ترى ان صاحب المعالم ره في بحث الحقيقة الشرعية ذكر استدلال المانعين بعدم ثبوتها بالتواتر كان ثابتا البلوغ الينا انما بالتواتر وهو ممنوع والا لما وقع الخلاف واما بالاحاد وهو غير مفيد للعلم في اثبات الحقيقة الشرعية قلت لا ربط لذلك بالمقام فان الخلاف في اعتبار الاخبار الاحاد في اثبات الحقيقة الشرعية لا ينافي الوفاق على اثبات الوضع بنقل نقلة متن اللغة اللهم الا ان يتمسك بالاجماع المركب وهو بعيد ثم ان الاستبعاد لا يخفى فان قلت كيف تدعى الاجماع على حجية قول اللغوي اذا كان من الاحاد مع انهم اوجبوا الاجتهاد في المسائل الاصولية وصرحوا بان العلامة مثلا اذا

قال الامر للوجوب

قال الامر للوجوب لما تبادر ولا يجوز لغيره الحكم بالوجوب بمجرد تقليده بل يجب الاجتهاد في ثبوت التبادر وعدمه وهكذا الحال في سائر المسائل الاصولية ومن الظاهر ان الناقلين عن اللغويين ايضا مثل العلامة اجتهدوا في اللغات فكيف يجوز التعويل على قولهم دون قول مثل العلامة ره فهذا الكلام منهم في المسائل الاصولية يكشف عن عدم الاجماع قلت هذا انه سدد في الغاية مثل العلامة ره فان كلامنا هنا فيما لم يكن الدليل على الوضع منه ناوه ومعنى ما كان المناط فيه بابا قبا كالامر والنهي وصيغتها فلا نأخذ بقول الناقلين للغة ايضا لعدم حصول الظن من نقلهم مستحيلا الكلام فيه في بعض الاحوال الاستنباط مثالنا في ان الاجماع منعقد على اعتبار قول اللغويين ما نقلوه على اعتبار قول العلماء فيما كان المناط فيه بابا عنهم معلوم بل عدم معلوم نعم لو حصل من قول العالم الظن بالوضع يجري الكلام فيه فيه وثانيها انه قد عرفت المحقق على العمل بالاخبار الاحاد في زمن حصل لهم من الكتب اللغوية قد حصل فقد من بعضهم تركيب كتاب الاصبع والكسائي وسيبويه فان ملك مرتبهم على ما تقع منهم بعض كان في زمان عيسى بن جعفر ع وكذا كتاب ابي الاسود الدؤلي المشتمل على كثير من قواعد النحو حيث قال ابي المؤمنين ع بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انح على ذلك ولا شك ان الناس كانوا يعلمون بهذه الكتب وكان شان المعصومين ع كانوا مطلعين على ذلك لاستحالة عدم اطلاعهم ع على مثل هذا الامر المشهور بين الناس او منبا في كونه علمهم ع نقلنا كلامه هذا فيه بعض ما منع واما مثلا على كونه علمهم ع ارادوا فلانهم ع لم يكونوا اقل من سائر الناس مع كونهم ع مرجعا للخواص والعوام فكيف يمكن ان لا يطلعوا ع على ما اطلع عليه اهل زمانهم مضافا الى ما عرفت من حكاية ابي الاسود الدؤلي ايضا لا شك انهم ع قدروا على ردعهم على ذلك ولم يردعوهم عن العمل بالاخبار الاحاد ومن العمل بتلك الكتب المعروفة الى البلوغ الينا اما وكلما نقل من ردع الخلاف منهم فعدم ذلك يكشف عن رضاهم ع وقد اشار الى ذلك بعض المحققين على ما حكى عنه والا لم يكن ان يدرك الفترة قد حصل في الماثر الثابتة من الصحابة والتابعين في زمان الصحابة والا فلم ادركنا عليهم وقد طعن فاتيا التشبيه في الماثر الثابتة ولم ينقل عن الائمة ع ولا منهم من التابعين انكار ذلك بل وجدتهم ع ما يقتضي الحث على تعلمها والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار وما ورد من المعصومين ع الناس على الضبط وقد دون مثال هذه الكتب في اللغات الكاشفة لمعضلات الكتاب والسنة المرجحة لتسهيل فهمهما كما عرفت من قول امير المؤمنين ع لابي الاسود وما شائعة للكثرة كما اشار اليه البعض المتقدم ذكره وخامسها ان طريقة اهل كل لسان وجماعتهم مستقرة على العمل بالاخبار الاحاد في كل اللغات اذ حصل بها الظن بل يتعدى الى الاعتماد الفضلاء منها المتاخرين في فهم ما اختص بها بينهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان نعم يحتاج الى العلماء المتقدمين الى الاعتبارات والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وتطرق التسامح وتصادق السارق ومعول البعض عليه فاذا استقر ذلك في الاعصار المتتابعة والامصار المتكاثرة فلا دليل على رفضها عند اسباب التحصيل والقبول ولذلك ترى المشهورين من اهل اللغة بما هو من الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا بعد الماثر والمخالف في كل عصر وزمان ويعولون في تفسير اللغات العربية على نقلهم وتفسيرهم وقد سميت ابدا عن غير توقف

٥٩

يستندون الى السبق مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك حتى يرجح بعض اصحابنا ان العين على
ما حكم عند تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيد والهروي وابن فارس في تفسير بئر بضاعة وغير كونها ماء جاريا لا دون
عظماء الفقهاء والمحدثين مستدلا بان اهل اللغة اعلم بهذا الشان واعرف بهذه الصنعة ومن هذا الباب
كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وسعيهم في جميع الازمان من غير نكير
بحيث لا قاعدة معمولة بين الكل كما ترى ان العامة ايضا يرجعون ويستندون في تفسير اللغات الى قول اللغوية
الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه وغيرهم ثم اذا ظهر من بعضهم تفسير لفظ ومن بعضهم
ما يخالفه بحيث لا يجتمع بينهما يحصل الشك ويحتاج الى بعض انواع الترجيحات المرجحات والتعويل على
المرجحات كالامارات المجتهد وهذه الوجوه كلها تجري في حجية الظن الحاصل من الامور المذكورة او لا يثبت
اللغات من تلك الامور انما يحصل بها الظن بالوضع وقد اشرنا الى بعض هذه الوجوه في السابق على جميع الاحتمال
ومسائل سيبويه التي نقله الاجلاء المعروفين من اهل اللغة كابن الانباري والفراء ونحوها دون سيبويه و
الاخفش ونحوهم قد بينا ان الظن بالوضع فيكون حجة لاصالة حجية الظن في اللغات فان الدليل العقلي المشهور
بالفعل الرابع يثبت حجية الظن الحاصل من جزء هو العويص في اثبات اوضاع الفاظ الكتاب والسنة
المعمول بهما [illegible] بما اذا كان متعلقا للظن بالحكم الذي هو مقدمة التحكم وعدم جواز العمل
غير مرجح [illegible] من الموارد كالمسائل الكلامية والمشيرة والاصولية ومطلق الاوضاع الغير الواردة
في الكتاب والسنة التي لا يتعلق بها غرض الا بتوسط الاجماع المركب كما سيظهر لك شرط التقليد الرابع
على بعض الاحتمال اتفاقا فان قلت ما ذكره بعض من قال بعدم حجية قول اللغوي من انا لا نم افادة شيء
من الامور الخمسة المذكورة للظن بالوضع لاحتمال التجوز والتفسير باللازم والتسامح او الاتباع على اصل فاسد فقد
نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة الفاظ في اللغة الى غير ذلك من
الامور الموجبة لعدم حصول الظن من خبرهم وبعضا فرض انا لا نسلم افادة شيء منها الظن لان خبر الواحد
انما يفيد الظن لو كان سالما عن المعارض والقدح في الناقل وهو هنا ممنوع فان اصل ما صنف في اللغة
كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مختصره ظاهر وكذا قدح البصريين
في الكوفيين ظاهر كالعكس واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص
في قدح الاكابر والادباء بعضهم في بعض بابا وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه
القدح في الكوفيين وبابا اخر في الغريب بعلم الاصمعي ان احمد الباهلي وروى عن ابي زيد وانه اتهما الرجلين
الفاظ لم يسبقهما اليها احد وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة
زيادة الفاظ في اللغة لم تكن وهذا ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاءت العرب عنه بالجهاد
بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر رجعت الى روايته واهمه فاحتجوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب فلا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه انتهى الينا ما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة الفسق والمذهب
وانتفاء العدالة مع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فان تطاول
الادباء وتنافسهم في التقرب الى السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر حتى ان مناظرة سيبويه والكسائي مشهورة
وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي وانهم علموا بمكانه في الرشيد فوافقوه قلت مضافا الى ان كلامنا

وفي صورة حصول

في صورة حصول الظن ان منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مطلقا مكابرة واضحة ومنافسة فاسدة
بل الغالب في خبر حصول الظن خصوصا من خبر المشاهير والمعتمدين كما لا يخفى ثم ان المذكورين وما شاكلهم فحصول الظن
منه مما لا يقبل التشكيك والامور المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرناه من حصول الظن كيف ولا شك في حصوله من اخبار [illegible]
في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها اكثر بكثير بالجزم قيل مدا ان كلامنا فيما لا يفيد العلم لا فيما يفيد الظن
ظهور مخبر مذهبهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير العدل ضعيف غايته فان معظم الراجع الى
اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه جميع العقلاء في كل عصر وزمان
وليس هذا الا لحصول الظن لهم لا سيما بعد ملاحظة ان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح صنعتهم وصيانتها
وحفظها عما يوجب الفساد ويجتنبون مجاري الخلل بحسب الطاقة [illegible] بعضهم [illegible]
يسقط محلهم عند الناس [illegible] من جهة الوثوق والمعرفة في امرهم وان كانوا فساقا في بعض
الاحوال يحصل لنا الظن وهذا من [illegible] العادات مجربة كونها في النفوس والطبائع المختلفة ثم معرفة
الراجعين الى اصحاب الصنعة كاملة يحتاج الى اختبارهم والاطلاع على حسن صنعتهم وجودة معرفتهم والتفتيش
عن [illegible] بالتسامع والنظافة [illegible] ولكن [illegible] اهل الصنعة عليهم كما ذكرنا
[illegible] العقلاء بانهم على ذلك فيما حصل لهم العلم بانه ارباب الصنائع فيما يعرفون بها وكذلك فوائد
قول اللغويين فليس ذلك [illegible] الى المجتهدين والاطباء وغيرهم [illegible] حاصل لهم
من الظن فان قلت سلمنا ما قاله بعض اخر من انا [illegible] حصول الظن ولكن لا نسلم حجية الظن
الحاصل من الموضوعات [illegible] على اصالة الحجية فيما سبق [illegible] مقتضى العمومات الناهية عن
العمل بالظن وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية ولا خفاء [illegible] لم يثبت حجية الظن في مطلق
موضوع [illegible] الدليل على [illegible] الا من الاتفاقات بل [illegible] ان لم يقم على حجيته حجة فليس
بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن هنا ولان الاصل في كل حادث في الوضعيات [illegible] ما لم يعلم
حدوثه وكذا الشرعيات كما [illegible] حجية الظن في الالفاظ انما سلم [illegible]
على التقديرين فالاصل فيها العدم الا مع دليل معتبر [illegible] ولان الصحاح المستفيضة مصرحة
بان اليقين لا ينقض الا بمثله فلا ينقض اليقين بعدم الوضع الا اليقين [illegible] لا تشمل محل النزاع
نظرا الى ان [illegible] بيان الاحكام دون اللغات خصوصا لان معنى بيان اللغة ان يبين معنا
الا انا نقول [illegible] نقض اليقين [illegible] من الاحكام فانهم يقولون
ان يكون [illegible] ولا [illegible] نقض هذا اليقين [illegible] حكم شرعي [illegible]
[illegible] النقض [illegible] مطلق [illegible] تلك الاخبار [illegible]
دليل على عدم الحجية فيما اذا كان المتكلم الشارع نهيه عن العمل بالظن مطلقا في الاحكام [illegible]
[illegible] القرآن [illegible]
الا [illegible] منها ان الدليل على حجية [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الاجماع [illegible] وقول اللغويين [illegible]
ممنوعان [illegible]

القطع قطعا فانه كان اثر ايضا فنقول كيف نقول باعتبار قول اللغوي في الموضوعات ونعمل بالظن الحاصل من قوله
مع انك تقول بعدم اعتبار خبر الواحد في اثبات الاوضاع الا ان يدعى انه ظن مخصوص وفيه نظر ومنها
انه لا يصح التمسك بها في بعض المسائل لعدم انحصار الطريق فيها لما سيجيء في بحث حجية الظن مضافا الى ايرادات اخر
يظهر لك حينئذ ومنها ان العمومات والادلة الدالة على حجية الظن في محل البحث مع كثرتها بالنسبة اليها
خاصة والخاص مقدم على العام كما حقق في محله سيما اذا كان الخاص دليلا قطعيا والعام ظنيا ولا ريب
انه يحصل القطع بحجية الظن الحاصل بقول اللغوي بعد من احاط في اوضاع الالفاظ الكثيرة للادلة الدالة عليها
مثل ان الظن الحاصل منه لو لم يكن حجة للزم سد باب التفهيم والتفاهم ومثل الاجماع المنعقد على اعتبار
الظن في اللغات والمتون [illegible] لا يثبت منه حجية كل ظن والثاني ان اريد منه اعتبار الظن في الجملة
فلا بعيد وان اريد مطلقه فهو كيف ما العمل بالاحاد منها وبالاستقراء والشهرة في محل الخلاف ضعيف كما يرى
خلافه من حال العلماء والعقلاء وتقدم تفصيل ذلك لان الشارع منهم ومثل ان عادة العقلاء جرت باتباع الظن
فيما ينتظم به امورهم حيث لا طريق الى العلم فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون على امارات ظنية والنحاة واللغويين
على نحو اشعار امرء القيس وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية واهل الاصول الحسابية على غلبة الظن
والتجار على المكاتيب وتوهم ان العقلاء لا بد وان يتحقق في هذا المورد ما داموا المفيدة للظن في كل مستعمل
وطريقة وبلاحظة انهم هل يعملون بكل ظن اولا وفي طريقتهم مسلك خاص وطريق مخصوص ما حذرت به ولا شك
في تفاوت مراتب الظنون وكثيرا ما يكون للامارة عندهم مدخلية في الاعتبار والعدم ولذا ترى انهم لا يلتفتون الى
ظن النجاسة الا بالشاهد العدل او عدلين وفي الدعاوي لا يعملون الا في بعض المواضع بالعدد والقول وترى
التجار لا يعتنون بظن ال[illegible] ولا الجزم بدون المكتوب حتى ان الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير
من مظنونهم فلا يجوز الا فتراء بما يرى من جهات العادة بالعمل بالظن بل الواجب ملاحظة انحصار الطريق
العمل بكل ظن ويعتبرون بين الظنون ثم بالاخذ بما هو هل يبلغ حدا يصلح للاحتجاج به او لا وعلى هذا فعمدة
طريقة العلماء هو العمل بالظن في الجملة في بعض المواضع وسيجيء ما تحقق منه هو حجية الظن في اللغات
في الجملة لا على نحو العموم حتى يثبت المقصود ضعيف ايضا فانه ما رآه العقلاء من العلماء يعتمدون على امثال
الظن الذي يطمئن به النفس الا اذا ورد من الشرع دليل على عدم اعتباره في الموارد الخاصة وبطلان الحصر
في بحث حجية الظن واما التمسك باصالة عدم الوضع فضعفه ظاهر بعد قيام الادلة المذكورة ولا يشترط على
قول اللغوي في اثبات الاوضاع اذا حصل منه الظن المعتبر بثبوت الوضع واما القطاع فلا تنافي حجية قول
اللغوي لما قام الدليل على اعتباره فانه اثبات الاوضاع بالخبر الواحد ومن مانقض اليقين بمثله واما
قولكم ان القران لا يبلغه وقولهم حديثنا صعب مستصعب الى غيره لا ينحصر ضعفه بعدم حجية التمسك
به في باب حجية الكتاب وغيرها واما اصالة عدم حجية الظن فهو وان كان مسلما لكن دعوى عدم الحجية
على حجية هنا ضعيفة لا بد قيام الدليل على حجيته فيما نحن فيه كالفرعيات وهو انه لا شك ان التكليف
بالفروع ثابت علينا وباب العلم في اغلب الاحكام منسد فيجب العمل بالظن في الجملة والا لما ان يجب
الاحتياط فيلزم الاختلال في النظام مع انه يوجب العسر والحرج او يجب الاعتماد على القدر المعلوم بالتفصيل
وفيه الرجوع الى اصالة البراءة فيلزم الخروج عن الدين نظرا الى قلة المعلومات المفروضة او يجب العمل بالموهوم و

طرح المظنون

طرح المظنون وهو على خلاف حكم العقل القاطع فانه يحكم بقبح ترجيح المرجوح او غير ذلك من الاحتمالات التي لا
يعتني بشيء منها فيجب العمل بالظن كما سيجيء ذكره هنا الدليل في باب حجية الاخبار واعتبار الظن مفصلا و
حينئذ يثبت حجية المدركات اعتبار الظن في الجملة من غير النظر من الظان والمظنون والمورد والاسباب الموجبة
للظن وغير ذلك العمل من حيث الخصوص والعدم ومرتبة الظن من حيث القوة والضعف فيثبت المدعى والتعميم
في الحجية بالنسبة الى جميع الامور المستندة بالمقدمة المهمة الرافعة للاحتمالات غير العمل بمطلق الظن وما يكون
المعتبر في محل البحث اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة واثبات اللغات بالظن الحاصل من قول
اللغوي فنقول نحن نفرض ايجابا متواترة لفظا مشتملة على الفاظ يكون وضعها مظنونا مستفادا من الاحاد
واحيانا واحدا ما يكون جميع رواتها من ارباب تركيبة العدل ومشتملة على الفاظ يكون وضعها مقطوعا ثم نقول
اما ان يعمل بكل السلسلتين فيلزم الترجيح بلا مرجح او غير طرحهما فيلزم طرحهما دونهما من الحسان و
الموثقات والضعاف المنجبرة وغيرها بطريق اولى ونأخذ بكليهما او بالمتواترات خاصة يعني الحكم فان الحكم
هو الاخذ بالظن بالوضع في الاحكام او يعمل بالقطع دون المتواترات المفروضة فيلزم الترجيح من غير مرجح
فان قطعية الوضع في القطاع معارض بقطعية سند المتواترات وظنية المتواترات معارض بظنية سند
القطاع فلكل وجه رجحان ومرجوحية وليس في البين ترجيح فيجب الاخذ بالمتواترات المفروضة ايضا
في الاحكام الشرعية واذا ثبت حجية الظن بالوضع فيها اذا كان مستلزما للظن بالحكم الفرعي فثبت حجية
في غيره من الموارد والاصولية كاللغات وكلا مثبتة بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فحجية في اللغات بين ما
كان مستلزما للظن بالحكم الفرعي وغيره من الموارد من حجية الظن بالوضع وان فرقوا بين المسائل الاصولية
والفروعية من حيث الاسباب كالمتواترات اللفظية والاحاد المعارضة من القرينتين وقالوا بحجية الاول
في الاصول القطعية سندها دون الثاني لظنية سندها لا بالقال ان اللغة كما يحكم منه المعتمد فكذلك
المعتبر من مقلد ما ترى من دون تفاوت فكما يجب تقليد اللغويين والعمل بقولهم في اللغات يجب العمل بقول الاصولي
في المسائل الاصولية مع ان العلماء فرقوا بينهما وقالوا لو يجوز العمل بقول اللغويين دون الاصوليين بل
اوجبوا الاجتهاد في الاصول وصرحوا بان العلامة مثلا اذا قال بان الامر للوجوب كما هو لا يجوز لغيره الحكم
بالوجوب لاجل ما ادعاه من ان الامر يجب الاجتهاد في ثبوت الشيء وعدمه وهكذا سائر المسائل الاصولية
وليس هذا الا التناقض بين كلام كلية وقال بجواز العمل بقول اللغوي لا لاستلزامه الظن بالحكم الشرعي وعدم
جواز العمل بقول الاصولي ولو لم ان الظن به فان العمل بقول اللغوي كان حراما فلا يعمل بان يكون حراما في كلا
المقامين وان لم يكن حراما فلم يكن في كليهما والتفرقة بينهما تحكم لانا نقول نحن ايضا نقول بما قاله من
التفرقة المذكورة ولا يلزم التحكم اصلا اما اولا فلانا لا نقول باعتبار قول اللغويين ايضا كالاصوليين
بما اذا كان مناط الوضع بل مخيرا وحق كما في طعمه باتحاد عرفنا مع عرف الواضع كالمسائل اللغوية التي
ذكرها علماء الاصول لعدم حصول الظن بقول اللغويين لوقوع الخلاف بينهم واختلاف ما نفهمه وهذا هو الفرق بين
العلماء ببعض مسائل الجزئية مع انهم اتفقوا على حجية قول اللغوي لو حصل منه الظن بالوضع واما ثانيا فلان الاصل
وان كان هو العمل بالاجتهاد في كل منهما ومع جواز اتباع الغير وهو الدليل القطعي المسمى بالدليل القاطع
ولا على جواز العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي ولا دليل على جواز العمل بالظن الحاصل بقول الاصوليين بل

الظن الحاصل في المسائل الاصولية لا دليل على حجيته على المختار ولو كان من باب الاجتهاد دون التقليد كما سيظهر لك
انه فرع حجية الظن في المسائل الاصولية واما ثالثا فلان الاصل وان كان هو العمل بالاجتهاد في
كل منهما وعدم جواز اتباع الغير في شيء منهما لكن الاجتهاد في الجميع لما كان مشتملا للعسر والحرج بل التكليف
بما لا يطاق فالتكليف مخير اما التخيير بين الاجتهاد في ايهما شاء دون الاخر او تعيين الاجتهاد في الاصول دون
غيره لعدم ذهاب احد الى وجوب الاجتهاد في الفقه دون الاصول وعلى التقليد في تحصيل المطلوب اما على القول
بثبوت حجية الاجتهاد في احدهما فما صح الا اختيار الاجتهاد في الاصول لكونه اسهل من الفقه واساسا لما يشتمل الى
الفقه واما على القول بتعيين الاجتهاد في الاصول فالوجه من ان يجتنب واما رابعا فلان الاجتهاد في الاصول
موجب للقطع بحصول البراءة من التكليف اما بالاجتهاد في الفقه فحصل القطع بحصولها وفيه نظر واضح
وسايرها القطع انه تمسك به بعض المحققين حيث ظن منه من ان نقل كل في تفسير اللغة فانه من مقدمات
وجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا سبيل الى وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز
التعويل على الظن في الاحكام فيثبت جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام
اشد واعظم ولانا لم يعول على الظن من عمل عليه في اللغات كما لا يخفى ومن تابعه فاجاز التعويل عليه
في الاصل بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة
لتطرق الخلل فيها الى بدء ما يتطرق في اللغة واورد عليه السيد الاستاد دام ظله في كلا الوجهين نظر
اما الاول فللمنع من كلية بطلان مزية الفرع على الاصل وان استفيدت من كثير من المحققين حيث
عللوا جواز الاكتفاء في التزكية بالواحد بانه يقبل في الاحكام فيجب قبوله هنا والا لزم مزية الفرع على الاصل
اذ لا دليل على ذلك من الادلة لا يعتمد عليه انا نمنع من الملازمة مطلقا واما الثاني فللمنع منه ايضا ولكنه
كالاول معارض بالمعهود لما نعترض من العلم بالظن وعدم الحاجة لتصحيح قطعيتها ومنع نظر الاعتق ومنها
ان الظن الحاصل المعهود لو لم يكن حجة للزم سد باب التفهيم والتفاهم واورد عليه بان اثبات منع حجية
الظن لا كل ظن وفيه نظر لما ظهر ومنها الاجماع على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين
ذهبوا الى حجيته في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين منعوا عنه في الاحكام دون الموضوعات وفيه
منع الاجماع على العمل بكل ظن وفي كل موضوع ومنها ان الكثير دون من اللغات يتوقف عليه فهم
الاحكام وباب العلم بالكثير منسد فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف المبني على
ما يتعذر فيه العلم مع كثرته واورد عليه بتسليم سقوط التكليف بما ليس فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فان قيل
اذا كان الخطاب المشتمل على لغة مظنونة عاما يكون التكليف المستفاد شرعا ما لا بد في دفعه من دليل
قلنا الدليل الاخبار الدالة فيقتصر التكليف عما لا يعلم والظواهر المتواترة الناهية عن العمل بالظن سوى
بما ورد لا يثبت العمل بالظن لاحتمال ان يكون التكليف بالاحتياط او التخيير وفيه نظر واضح احتج القائل
بعدم حجية الخبر الواحد في اللغات تارة بما مر من عدم افادة الظن لاحتمال السهو والتقصير في التتبع والتاويل
على اصل فاسد فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة الفاظ في
اللغة وروي عن ابن جني ان الشعر علم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد فلما رجعوا
عنه راجعوا الى الشعر فقد هلك اكثر العربية لا كتابا عندهم يرجع اليه وعن ابي عمرو ان ما انتهى الينا

مما قالت

مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير وتارة بانتفاء العدالة في اهل اللغة بل فيهم من يتعمد الكذب
وبما سمعت الحال تارة واخرى بعدم حجية الظن الحاصل منه وفيه نظر واضح لما مر واما المرحلة الثانية
فاعلم ان الحق حجية الظن الحاصل من قول العلماء في اثبات الوضع وقول العلماء ايضا كقول اللغوي حيث
بين اللغة اذا حصل منه الظن بثبوت الوضع كما قاله الشيخ في باب الطهارة من ان مطهرية الماء مستدلا بقوله
سبحانه وانزلنا من السماء ماء طهورا مع كون الطهور يطلق على ما صرح به الشيخ المروي عنه في نقل اللغة من صيغ المبالغة م
فانهم صرحوا بان فعولا موضوع بالوضع النوعي للدلالة على المبالغة فلا يوصف به الا ما يقبل الشيء تقديرا يعني الطهور
اللازم الى المتعدية وبمعناه التعدية والمطهرية على ما ذكره الشيخ لان الطهور على ما قاله يصير بمعنى
المطهر وبالجملة قولنا باعتبار قول الشيخ مثلا في وضع الالفاظ وكون قوله كقول الناقلين للمعنى
في اثبات اللغات فيصح التمسك بالاية الشريفة لاثبات المطهرية للماء فان الطهور له معنيان
معنيان المبالغة في الطهارة والمطهرية اما المبالغة فلنقل اهل اللغة ان الفعول للمبالغة واما المطهرية
فلنقل الشيخ وكذا ان الطهور في الاية بمعنى المطهر والحق حجية قول العلماء في الموضوعات المستنبطة وفي
اثبات اللغات ان حصل منه الظن ولكن لنا ظاهر ان الحكم على عدم حجيته ولنا على المختار مضافا
الى ان السيرة قد استقرت على اعتبار الظن الحاصل من الاسباب المعتبرة عند العقلاء فانا لا نرى
ومنها قول العلماء اذا لم يعارضه معارض اقوى منه اصالة حجية الظن في اثبات اللغات ولو كان الظن
حاصلا من قول العلماء اذ لا ترجيح لقول اللغوي على قول العلماء في اعتبار نقل الاوضاع فحصل هنا
الظن من قول العلماء فان المدار في اثبات اللغات على الظن لانسداد باب العلم فيها وكون هذا مفيدا
لتحصيل الاحكام الشرعية وكون الظن بها سببا للظن بالحكم الشرعي وبسببه يحصل الظن بالحكم الشرعي
حجة الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على عدم اعتبار قول العلماء الا ما لعله يذكر من الدليل الذي تمسكوا به لعدم
اعتبار قول اللغوي في صورة حصول الظن منه وقد عرفت الجواب عنه وينبغي التنبيه على امرين الاول انه اذا
وقع التعارض بين قول اهل اللغة وبين قول العلماء فقد يقال بتقديم قول الاصح فيقدم قول اهل اللغة
لانهم ابصر واقوم بهذا الشأن واعرف بهذه الصنعة وفيه نظر لان اعتبار قول اهل اللغة من باب حصول
الظن منه لا التعبد المحض كما سيظهر فقد يحصل الظن من قول العلماء ولا يحصل من قول اهل اللغة فلا بد
بتقديمه كما لا يخفى الثاني انه بناء على المختار من حجية خبر الواحد في اللغات مطلقا فهل يشترط في حجية
الواحد هنا ما هو مشترط في خبر الواحد في الاحكام فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر الواحد يجري هنا
ايضا ام لا الحق الثاني لان حجية قول اللغوي انما هو لافادة الظن كان حجة سواء اجتمع فيه الشرائط المذكورة في باب
خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المستفاد من بعض الوجوه المتقدمة بل جميعها فان
مفاد الجميع حجية كل ظن حصل لا من سبب من الاسباب الكثيرة وامثالهم وان لم يفد الظن ليس حجة لا لان الاصل كما
سيظهر لك في توضيحه فما ذكرها انه يسبق من الاشتراط ليس بحجة قطعا واما المرحلة الثالثة
فاعلم انه يحتمل ان يكون حجية قول اللغوي من باب اصالة حجية الظن الذي دل عليه الدليل العقلي القاضي بحجية
مطلق تحصيل الظن شرعا او تخصيصا ويحتمل ان يكون من باب السببية المطلقة ومن جملة الاسباب الشرعية
التي قام الدليل الشرعي على اعتباره مطلقا ولو كان الظن الغير المعتبر على خلافه ويحتمل ان يكون من باب السببية

[illegible]

المقيّدة بعدم حصول الظن الاقوى من المعتبر وغيره على خلافه ولكن الحق هو التفصيل وهو ان خبر اللغوي امّا
يفيد الظن نوعا وشخصا كخبر الضابط المتحرز عن الكذب اذا افاد الظن شخصا فانّ خبر الضابط المتحرز عنه
يورث الظن بالذات لو لم يعارضه معارض يزيل هذا الظن او غيره يفيد الظن نوعا وشخصا كخبر الغير الضابط
اذا لم يفد الظن شخصا ايضا او يفيد الظن نوعا لكن يعارضه معارض ظني غير معتبر بالدليل القاطع كالشهرة
على مذهب صاحبي المعالم والمدارك حيث لا يقولان باعتبارها الاصل او يفيد الظن نوعا ولكن يعارضه معارض
ظني ثبت عدم اعتباره بالدليل القطعي كالقياس والرمل والجفر ونحوها او يفيد الظن نوعا لكن يعارضه
معارض ثبت اعتباره شرعا كالشهرة على مذهب من قال باعتبارها ويزيل هذا الظن الشخصي فهذه اقسام خمسة
امّا القسم الاول فهو حجة بنفسه لا دلالة المتقدمة الدالة على اعتبار خبر اللغوي فانّ القدر المتيقن من
تلك الادلة دلالة ما كان باقي الاقسام حجة بالاولوية المتقدمة وامّا القسم الثاني فهو غير حجة لا
للاجماع وطريقة اهل اللسان وبناء ارباب العقول وسيرتهم المستمرة نعم لو افاد الظن الشخصي بواسطة
انجباره … ولو لم يفد الظن نوعا وامّا القسم الثالث والرابع فهما يحتاجان بمثل هذه المتقدمة
فانّ الادلة لا تنافي حجية وجوده كالعدم فيقدم خبر اللغوي المورث للظن النوعي ولو كان الظن الشخصي
الغير المعتبر بالاصل او الدليل على خلافه ولكنا نتحاشى من … حجية الظن لكونه من جملة الظنون المعارضة
منه بعدم … الحجة فانّ الظن الحاصل من القياس لا يوجب منع الابتناء على ظاهر الكتاب
الاخبار المفيدة للظن نوعا في صورة التعارض بينهما وامّا القسم الخامس فالحق عدم اعتباره لا
وجزءا اذا كان المعارض لخبره موجبا لحصول الظن الشخصي المعتبر بحيث لا تحقق هذا الظن الشخصي المعارض
ولو لم يورث الظن الشخصي بل حصل الشك بواسطة المعارضة فيجب التوقف والرجوع الى الاصول الجارية
فظهر من جميع ذلك ان قول اللغوي ونقله عن الواضع يكون حجة من باب الظنون اذا افاد الظن النوعي
ولا يعارضه الظن الغير المعتبر بالاصل كالشهرة على القول بعدم اعتبارها او بالدليل كالقياس ومن باب
الظن الشخصي اذا كان يعارضه معتبر في الشرع وبالجملة خبر اللغوي لو كان مفيدا للظن الشخصي يجب
الاخذ به من باب كونه من افراد مطلق الظن الذي قام الدليل على حجيته وامّا لو لم يفد الظن شخصا لوجود معارض
معتبر له فلا يكون حجة وقس على قول اللغوي قول العلماء ايضا في جميع ما ذكر من الاقسام فتدبر وامّا
المرحلة الثانية فاعلم انه يحتمل ان تختص حجية قول نقلة متون اللغة كقول صاحب القاموس والصحاح
وقول علماء النحو والصرف بل وقول سائر العلماء كالشيخ وغيره بالالفاظ المهجورة التي لم تصل الينا ابدا
الا من سبيل النقل حتى يكون حجية اقوالهم واخبارهم عن الوضع مختصة بحال الاضطرار وعدم الاطلاع على
المعاني ويحتمل انه لا تختص بتلك الالفاظ المذكورة بل كان حجة مطلقا ولو كان المعاني التي استنبطوا منه
معاني الالفاظ من حقائقها ومجازاتها … بايدينا … المحقق ان يقال انه لا شك
في حجية اخبارهم عن معاني الالفاظ الكائنة المستترة بينها اذا كان نفس اللفظ مهجورا ونفس المعنى مهجورا او
كلاهما مهجوران عندنا او لا يكون شيء منهما مهجورا لكنا نقطع باختلاف عرف زماننا مع عرف زمان الواضع
كان يحصل لنا القطع بكون اللفظ في عرفنا منقولا الى معنى غير المعنى الذي كان هو موضوعا له اللفظ في عرف
اهل زمانه وامّا فيما اذا لم نقطع فيه باختلاف العرفين او اللغة فلا تخلو امّا ان نقطع باتحادهما او نظن به او

نشك فيه

نشك فيه وعلى التقادير كلها لا ريب في عدم حجية قول اللغوي فيها اذا افاد الظن قبل الفحص عن حال اهل
العرفين … بما خالف الاصل … العمل بالظن في مورد القطع واليقين وهو ان
بعد الفحص اذ لا عموم للادلة المتقدمة الدالة على حجيته حتى يشمل ما قبل الفحص وبالجملة لا بد من الفحص
في فهم العرف على التقادير كلها سواء علم بالاتحاد او ظن به او شك فيه فبعد الفحص حال العرف فلا يخلو
كل واحد من هذه الصور الثلاثة المذكورة امّا ان يحصل لنا العلم بما هو الموضوع له عند العرف او
يحصل لنا الظن به او يحصل لنا الشك فيه فتحصلت من ضرب هذه الثلاثة في الثلاثة الاولى صور تسعة
فهنا لم نقطع فيه باختلاف العرفين واللغة لم يصر تسعة لا بد من ذكرها وبيان الحكم فيها اما في صورة
القطع بالاتحاد فان حصل لنا بعد الفحص العلم بالموضوع له … بعد الفحص …
لم عند اهل عرفنا فيحصل لنا القطع بالموضوع له … بالاتحاد … ايضا …
…
… عند اهل عرف زمان الواضع ايضا
فلا نحتاج الى ملاحظة قول من نقل اللغة سواء كان موافقا لما قطعنا به او مخالفا له لورود ما كان
المفروض اتحاد المدرك وصحة فهم العرف اذ لا شك ان هؤلاء الناقلين عن اهل اللغة لم يكونوا معاصرين
مع الواضع ومجالسين معه بل كانت اخبارهم ناشئة عن استقرائهم في كلمات العرب وتتبعاتهم
وطريقة اهل اللسان والمحاورة المتعارفة بين الناس لبيان الواضع وقد فرضنا حصول القطع باتحاد العرفين
كما اذا حصل لنا القطع باتحاد عرفنا مع عرف زمان الشارع في بعض الالفاظ وعلمنا باتحاد عرف زمانه مع عرف
زمان الواضع لقربهم من زمان الواضع بل ولكونهم من اهل عرف زمان الواضع وكونهم من اهل اللسان لعلمنا
… اللفظ … علمنا بعدم ثبوت حقيقة شرعية لهذا اللفظ المفروض و
امّا ان حصل لنا القطع به فان كان هو اقوى من الظن الحاصل من اخبار هؤلاء النقلة فهو المتبع اذ لا
دليل على حجية قولهم حينئذ من باب التعبد فنحكم بخطئهم في الاجتهاد والدليل المذكور … كثيرا ما يطلع
العلماء قول اللغويين متمسكين بانه على خلاف … كثيرا اما في … بسببه … بانّ
هذا القول منه يحتمل ان يكون ناشئا عن اجتهاده وهو لا يكون حجة فيما كان الدليل على خلافه وان كان هو
اضعف منه فالمتبع قولهم لانه يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل لنا فلا بد من الحكم بان … اللفظ … وضعا
قالوا بوجوده كان اللفظان متساويين بعد تعارضهما فنتوقف من حيث الوضع للفظ عنهما ونعلم الترجيح …
على من … في مقام العمل الى الاصول والقواعد على حسبما يقتضيه المقام من الاحتياط او البراءة ونحوها
وامّا ان حصل لنا الشك به في العرف فنرجع الى قولهم … المفروض عدم … ما لم يعارض … في
العرف وامّا في صورة الظن بالاتحاد فان حصل لنا بعد الفحص القطع بالموضوع له في عرفنا فلا بد من
ملاحظة الظن بالاتحاد والظن الحاصل من نقل هؤلاء النقلة فان كان احدهما اقوى يجب العمل به وان
تساويا فيحكم بما هو مقطوع به في عرفنا … نقل هؤلاء ونحكم بخطائهم في الاجتهاد نظرا الى اصالة عدم
النقل لانّ المدّعي المعارض لما قطعنا انما هو نقل هؤلاء وهو معارض بالظن باتحاد عرفنا وعرف
الشارع المعتضد بعرف الواضع لو لم نقل ان عرفنا ذلك الشارع هو عرف زمان الواضع وان حصل لنا الظن به

بكونها موضوعة للمعنى المشترك
بينه وبين التراخي في عرفنا و
الظن الحاصل من الاستقراء مع

فيجتمع ح ظنون ثلثة الظن الحاصل من نقلهم بكون صيغة افعل مثلا موضوعة للفور في عرف اهل اللغة
والواضعين والظن الحاصل من الاستقراء ايضا باتحاد عرفنا وعرفهم ان الواضع والثالث دع فلا بد حج
ان يلاحظ ان الظن الحاصل من قولهم اقوى ام الظن الحاصل من الاستقراء في كلمات العرف اقوى ام هما متساويان
ان كان الاول او الثالث لزم الاخذ بقولهم لسلامته عما يعارضه اذ يحكم حج ايضا بان معنى اللفظ في عرفنا انما هو
على طبق اللغة لظن الاتحاد مضافا الى اصالة عدم النقل وان كان الثاني فلا بد ان يلاحظ حج ان الظن بالاتحاد
اقوى ام الظن الحاصل من قولهم اذ المعارضة بين الظن الحاصل من الاستقراء في كلمات العرف والظن الحاصل
من قولهم انما هي بواسطة الظن الحاصل باتحاد العرفين من الاستقراء والا فلا معارضة بينهما في نفسهما اصلا لجواز
اختلاف العرف واللغة او هما متساويان فان كان الثاني اقوى من الاول فيأخذ حج ايضا بقولهم ويحكم بان معنى
اللفظ لغة هو ما قالوه لان الظن الحاصل من الاستقراء في كلمات العرف وان كان اقوى من الظن الحاصل من قولهم
الا انه يثبت الوضع في عرفنا واما ثبوت هذا الوضع في عرف اهل اللغة فانما هو بواسطة الظن الحاصل بالاتحاد
للاستقراء وقد فرضنا كون الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن بالاتحاد فيحكم باختلاف العرف واللغة
ح واصالة عدم النقل ايضا لا يثبت اتحاد العرف واللغة فان الاصل لا يعمل به اذا كان في مقابل هذا الظن
المعتبر عند العقلاء لما اثبتنا من حجية قولهم جلا امر يعلم عليه وان كان الاول الاول اقوى من الثاني فيطرح قولهم
ويأخذ بما فهمناه من الاستقراء في العرف ويحكم بمطابقة اللغة مع عرفنا لما قررناه من قوة الظن الحاصل من
الاستقراء في العرف المثبت للوضع في عرفنا وان كانا متساويين لزم الاخذ بعرفنا لقوة الظن الحاصل من
منه والحكم بكون اللفظ في اللغة ايضا كذلك لاصالة عدم النقل السليمة عن المعارض وهو قولهم حج لما فرضنا
من كون قولهم معارضا بالظن بالاتحاد وما اذا حصل له بسبب الفحص الشك ولم يحصل من العرف حال اللفظ فلا بد
من الاخذ بقولهم في نقل اللغة لكونه حج سببا للظن من غير معارض نعم لو فرضنا قيام الدليل على اعتباره كان قولهم
مختصا بعدم الشك وعلى خلاف قولهم فلعلنا لما فرضنا من كون العرف كذلك الحال بل ايضا لا يعتد حج بالحكم
بكون وضع اللفظ في عرفنا ايضا كذلك لاصالة عدم النقل والظن الحاصل من الاستقراء الحكم باتحاد
العرف واللغة كما لا يخفى واما في صورة الشك في الاتحاد فلا بد من الاخذ بقولهم واجبار
اللغة من حصول القطع بعد الفحص بالموضوع له في العرف او حصول الظن به عرفا او حصول الشك به عرفا
او حصول الشك به وغيرها انما هي بان الادلة المتقدمة الدالة على اعتبار خبر اللغوي ولا شك في صحة التمسك
بهذه الادلة اما في صورة الشك فظاهر واما في صورة الظن القوي بالعلم فلانه وان يشبها الوضع
العرفي ولكن اثبات الاتحاد معتد بعدم حصول الظن على خلافه ولا ريب في تحصيل من قولهم حجية الظن
بالاجزاء بهم من الخبر اللغوي ولا معارض له في هذه الصورة فان الفرض انا شاككون في الاتحاد وفرضنا
العلم الا بالظان فكيف يطرح قولهم حج مع انه يعتد في هذه الصورة الظن بالوضع رما وشكا و
بالجملة فاخذ بقول هؤلاء النقلة الموثقين في نقل اللغة ونقل سيرة العلماء في صورة عدم وصول الحدث
الى المسائل الذي كانوا يستنبطونها ورضاهم منه وعمل العرف بهم ولا وجه للتنبيه على القول الاول
انه تبايننا في عدم حجية الاجماع في المسائل اللغوية بدعوى الاجماع على ثبوت الوضع بقول نقلة اللغة
المجمع بين الواضع لمعاني الالفاظ كالدعوى بعض الاعاظم في مسئلة تعارض العام والخاص الاجماع على تقديم

حمل العام

حمل العام على الخاص ليس سمعية نظرا الى ان حجية الاجماع في المسائل الفرعية انما هي باعتبار الكشف به
من قول المعصوم ع ولا كلام في حجية في المسائل الفرعية فان المناط فيها قول اهل اللغة وليس شان المعصوم ع
بيان اللغات ومعاني الالفاظ ولذا يعد امثال هذه المسائل من المسائل اللغوية مع انها لا الشرعية نعم
يصير مسئلة شرعية باعتبار ان من حيث انه لما يثبت كونه في اللغة كذلك يجب العمل به في استنباط الاحكام
الشرعية للبراهين المقتضية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسئلة مسئلة شرعية حتى يناط فيها ما يناط
في المسائل الشرعية من حجية الاجماع وفيه ما قدمنا ان السبب في حجية الاجماع في المسائل الفرعية هو كونه
كاشفا عن قول المعصوم ع الذي هو الحجة بعينها لسبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا
يكشف عن قول من يكون قوله الحجة لعموم النقلية التي يكون المطلوب منها تحصيل قول الامام المعصوم
ويكون هو المناط فيها بعينه فيها اجماع المتكلمين لما من علمنا بانه لا طريق للعلم بقول الحجة منها وهو بخلاف
الاختلاف ومعظمها فلان الاتيان بالشيء اذا دار العلم به بين امر يقتضي لا يجوز عند الاختلاف فيه لو اعتبرنا فيه حجية
الاجماع في المسائل الفرعية بالادلة السمعية كقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء او ما قرره في علم الكلام
من لزوم وجود الامام الحافظ للشريعة لعدم ردع الناس من الاتفاق على الخطاء امكن لنا قسناه في حجية
الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة المذكورة ولكن المدرك في حجية الاجماع عند منعه فيها الامر
ولذا شاع التمسك بالاجماعات في المسائل اللغوية وغيرها من المسائل الغير الفرعية وهذا مشيرا ذكرنا
ان الاجماع امر يوجب العلم بتحقق ما وقع عليه الاجماع فيتبع في جميع مسائل العلوم وان فرض عدم حصول
العلم منه فان حصل منه الظن فهو ايضا حجة في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن
فيها والا فلا معارض لها هنا حتى يجري بحث الاصل كان مثل الشك انه اذا ورد خبر عن المعصوم ع
دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فهل هو حجة اذا افاد الظن بجزء اللغوي سواء احتج مثل الشرائط
التي ذكرناها في حجية اخبار الاحاد من العدالة والايمان ولا اذ لا فرق بينه وبين اخبار اهل اللغة
لم اجد مصرحا على ذلك الا ان السيد الاستاد واستاد الشريف ره ولكن في كرات استدلال الاصحاب
في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها باخبار الاحاد كاستدلالهم بقوله ع لمكان الباء على كون الباء
للتبعيض واستظهر السيد الاستاد ره من بعض المحققين التأمل في ذلك متمسكا بان الظن من الخبر
ليس ظنا مخصوصا قام الدليل القاطع على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي
فانه ظن مخصوص قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص ولهذا اعتذر عن العلامة المصير الى عدم
افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه وفيه نظر الى ما
تقدم ذكره من اصالة حجية الظن في اللغات الا ان قام القاطع على عدم حجيته مضافا الى ظهور عدم القائل
بالفصل بين خبر اللغوي والرواية في الاعتبار والعموم منضمة الى الشياع ان قلنا بدلالتها على حجيته الى
الثالث اذا بنينا على المختار من حجية الرواية اذا تعارض المروي مع خبر اللغوي كالاصمعي ولا سعد
ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم ع الذي لا يجوز عليه الخطاء بخلاف الثاني ثم ترفان لما حصل من
الذي يجوز عليه الخطاء فكان الظن المستفاد من الاول اقوى منه فيرجح على الثاني الرابع انه اذا ورد
عن المعصوم ع خبر كان له محملان لغوي وشرعي كان قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما

جاعة لانه يحتمل ان يكون المراد بركات الطواف والاثنين بيتان صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود
بيان الوضع ويحتمل ان يكون المراد بركات الطواف والاثنين بمنزلة الصلوة والجماعة في الثواب والفضيلة
فيكون المقصود بيان حكم شرعي فعل اللازم حمله على ان المراد بيان الحكم كما عليه الاكثر او على ان
المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ اما اللازم الحكم بالاجمال كما عن جماعة اشكال ولكن
الظاهر ما عليه الاكثر نظرا الى ان وظيفته ومنصبه بيان الاحكام الشرعية دون الموضوعات اللغوية
على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم المخالفة للعرف المتشرعة في وضع ذلك وبعيد ان يثبت الوضع في
زمان الشارع بخصوصه دون المتشرعة واحتجاج الغزالي بان اللفظ يستعمل على الاثنين ولا يرجح في الدين
الا لم يتم ودليل مجاز ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ ضعيف بانه مضافا الى الغلبة وايضا المرجحات الخارجية
فاعلم انه اذا اختلف النافلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لكذا وبعض لخلافه فلا يخلو ان النسبة بين
المعنيين اللذين ذكروهما اما تباين كما لو كان يقول احدهما ان العين موضوعة للذهب والاخر انها موضوعة
للفضة او ان يقول احدهما ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب والاخر انها حقيقة في التهديد مثلا او تباين جزئي
اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اهل اللغة صرحوا بانه للجمع المطلق وجمعا اخر منهم
صرحوا بانه للجمع على وجه الترتيب كما في لفظ الصعيد فان جماعة منهم ذكروا انه المطلق وجه الارض واخرين
انه الخصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت المطرب والاخر
انه ترجيع الصوت فمادة الاجتماع هي الصوت المطرب مع الترجيع ومادة افتراق كل منهما عن الاخر هي
الصوت مع الترجيع بلا طرب ومع الطرب بلا ترجيع او التساوي كان يقول احدهما الانسان موضوع
للحيوان الناطق والاخر انه موضوع للضاحك فهما متساويان في الصدق فهل يجب الجمع بين النقلين مهما
امكن الجمع بينهما بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل نظرا الى ما ذكره الاصوليون من اولوية
الجمع على الطرح المعارض فيما نحن فيه ما لم يلزم الاشتراك والنقل وبما لم يمكن الجمع يجب القول بالرجوع
الى المرجحات اصلا الا انه صاحب اعتبار المرجحات الداخلية اصلا ولزوم الترجيح بالمرجحات
الخارجية الموجبة لقوة الظن مثل اعتضاد احد النقلين بالشهرة وكثرة الناقل او عدالته او كثرة تتبعه
في كلام العرب ومعارسته لفنون الادب او غلبة ضبطه او قلة خلطه بين الحقيقة والمجاز او نحو ذلك من العرف
ام غير بينة ونحو ذلك ومع فقد المرجح الخارجي يجب الرجوع الى التخيير في الاخذ باحد النقلين او التوقف من
حيث الاجتهاد والرجوع الى الاصول والقواعد في مقام العمل وثانيها التوقف من حيث الاجتهاد و
طرح القولين معا والرجوع الى الاصول والقواعد والظاهر انه لم يذهب اليه احد من العلماء خلافا للاجماع
وثالثها الرجوع الى المرجحات الخارجية ثم الرجوع الى المرجحات الداخلية بعد فقد المرجحات الخارجية
مثل تقديم المثبت على النافي وتقديم العموم والخصوص المطلق مثل ان يحكم في لفظ العين المردد بين الذهب
والفضة وكذا يحكم بانها موضوعة للذهب نصا وان كان الظاهر من القول الاول نفي كونها موضوعة للذهب
وظاهر هذا القول نفي كونها موضوعة للفضة ولكن ناخذ بقولهما في جهة الاثبات ونطرحهما في جهة النفي
نظرا الى ان شهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وهكذا في المثال الثاني
والعموم والخصوص من وجه ايضا يؤخذ بقولهما في جهة الاثبات دون النفي في مثال الغناء هو الصوت الذي

ايضا وان كان الظاهر من القول
الاول نفي كونها موضوعة للذهب
صح

فيترجح

فيترجح مطرب لما ظهر من ان مدعي احد المعنيين من وجه نافيا النسبة الى المدعي الاخر وشهادة النفي غير مسموعة
بالمرة ثالثا في العموم والخصوص المطلق يحكم بكون اللفظ موضوعا للامر العام كان يقال ان لفظ الصعيد
موضوع لمطلق وجه الارض وقد اختار هذا الاحتمال بعض مشايخنا المتاخرين وقبله العلامة ورابعها
الجمع بين النقلين مهما كان الجمع بينهما ممكنا وفيه ان كانت النسبة بين النقلين تباين كلي فيرجع
الى المرجحات الخارجية وان كانت عموم وخصوص مطلق فيحمل العام على الخاص وان كانت عموم وخصوص
من وجه فيقيد كل من العمومين بالاخر فيقال ان العموم المطلق مثلا الصعيد هو التراب في العمومين من وجه
مثلا الغناء هو ترجيع الصوت المطرب كما عليه البناء في نظائره الا اخبار ثم على انهما من باب واحد لان الا
كا يتضمن حكاية قول بعض عن الاخر فكذا النقل من اهل اللغة ولا ما ذكره وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع
بين الادلة اولى لا ينطبق على ما نحن فيه اذ ليس هنا جمع بما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام
على الخاص وكذا يظهر على هذا الاحتمال بان اتفاق القوم على الظاهر عن خرفهم على خلافه مع امكان النزول
بان حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدوره من الحكيم لئلا يناقض من المعصوم
وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد من الجمع وهو اولى من وجوه وهذا غير جار في بعض المقام لعدم امكان
فرض صدور النقلين من العرب مع جواز الخطأ على الناقلين فان ذلك خلاف الاصل وعدم الخطأ فلا بد من الجمع
والقرب من وجوه ما تقدم ذلك لا دليل على هذا الاصل ولا استناد اليه في بعض الموارد وانما هو لاجل ان الظاهر
ذلك ويمنع هنا ان المقام مثل بل ظاهر الحال فيه مثل خطأ احد الناقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين
اولى فهو مما لا دليل عليه بل هو طرح لهما كما صرح به بعض المحققين ثم ان بعض اخر على الاحتمال الثالث
اشكالين احدهما ان تقديم العام هنا مخالف لاتفاقهم على لزوم حمل المطلق على المقيد فانه يقتضي الحكم
بكون لفظ الصعيد موضوعا لخصوص التراب لا المطلق وجه الارض وثانيهما انه لا دليل على اعتبار لزوم
تقديم المثبت على النافي على نحو كلي حتى يصار الى ذلك قاعدة كلية لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع
ولا من العقل واعتباره من باب حصول الظن منه لان النافي فيه يخبر عن ما يعتقده اذ يبعد فرض عدم الاطلاع
الى المرجحات الاخر بل المرجح المفروض او عدم وجودها لا يحصل الظن فيعتد به عليه من حيث انه مثبت نعم يقدم
المثبت على النافي اذا كان نفي النافي في محلها على عدم وجود المثبت كالنفي الحاصل من اصالة البراءة فانه بعد
ملاحظة المثبت التكليف يرتفع نفيها وانما يتحقق فيما يستفاد من نفي بعض اهل اللغة حيث حكم بعد
كون العين مثلا موضوعة للفضة انما هو بنفيها او الجاهل بها وبعد الفحص على انا نمنع كون التعارض
المفروض من قبيل تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي مثبتا خلافه بل يقبل الاخر فان القائل
بان الواو للجمع يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للعطف
والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزم
منه نفي كونه للجمع فكل مثبت لما ينفيه الاخر ولا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي هنا يكون
اقوى من الاثبات وقد يرد عليه ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بما مر من لا يرد الدليل وردها المعنى
على الاحتمال الرابع وتوضيح الجواب ان الاجماع على حمل المطلق على المقيد مشروط بامور جميعها كون المطلق
والمقيد صادرين من شخص واحد او اشخاص متعددة كالائمة في حكم الواحد كالائمة ع ما لو كانا واقعين في

المجتهدين المعتبرين عن المأخذ الواحد اختيارا ناشيا عن الاجتهاد فلا يصح هذا الحمل ولذا لا يحمل المطلق الوارد
في كلام احد من العلماء على المقيد الوارد في كلام غيره من العلماء لانهما وان كانا معتبرين عن المأخذ الواحد
ولكن لما كان اختيارهما ناشيا عن اجتهادهما فلا يمكن ان يقال ان المراد ممن قال بالمطلق هو المقيد الوارد
في كلام غيره لاحتمال تعدد الرأي وحمل المطلق على المقيد مشروط بعدم احتمال ذلك كما اشرنا اليه مشروط
بعدم تعدد الرأي فلا يحمل المطلق الواقع في كلام العلامة مثلا على المقيد الصادر منه ثانيا لاحتمال
تجدد رأيه وكذا مشروط بعدم احتمال النسخ والنقل ومنها ان يكون الحكم المتعلق بهما حكما تكليفيا
فلو كان وضعيا لا يجوز الحمل في الاغلب كما سنظهر في محله ان شاء الله ومنها ان يكون الحكم المتعلق
بهما وجوبيا واما لو كان ندبيا فلا يجوز الحمل في الاغلب كما سنظهر في محله ان شاء الله وقد مر ذلك ايضا ومنها
ان يكون في المقيد قرينة تكليفية بان يكتفى فيه باتيان فرد واحد من الطبيعة بمعنى انه لا يعلم بعد الاتيان بالفرد
هل يكون الفرد الاخر ايضا مطلوبا ام لا ومنها ان يعلم باتحاد التكليف اما من الخارج او من اللفظ
فلو لم يعلم [illegible] تعدد المطلوب من المطلق والمقيد وبالجملة بعد اجتماع هذه الامور اتفق
الكل على حمل المطلق على المقيد واذا اختلفوا في وجه الحمل فقال بعض لكون الجمع بين الدليلين وبعض
اخر لقاعدة الاشتغال ولكون المقيد هو القدر المتيقن من الامتثال وبعض اخر لغير ذلك من الوجوه الاتية
الاحسن ان الحمل انما هو من باب فهم العرف لان الحمل اذا وقع المقيد عقيب المطلق مضافا الى ان المقيد لكونه
نصا في الدلالة على مدلوله يقدم على المطلق الظاهر في دلالته على افراده بمنزلة يحكم بكون المراد منه فرد
او كالامر المقيد ولعل هذه القاعدة التفصيلية هي الشيخ ثم العرف فاعرفت محل الذي يحمل المطلق على
المقيد ووقع عليه الاجماع فنقول ويدفع الاشكال الاول بانه نقول ان الشروط المذكورة في المقام منتفية
فان [illegible] انما هو من باب الاجتهاد [illegible] ان ما اخبر به حكم وضعي على انه لا يكتفى فيه بفرد
واحد مع انه لا يكون التكليف فيه واحدا اذ لا تكليف في البين حتى يكون واحدا او متعددا فلا يجوز حمل
المطلق الوارد في كلام احد منهم على المقيد الوارد في كلام الاخر منهم واما الجواب عن الاشكال الثاني
فيمكن ايضا بان يقال نحن نمنع اقتضاء تقديم المثبت على النافي بما يكون نفي النافي تعليقيا اذ يمكن تقديمه
عليه فيما يكون نفيه تنجيزيا ايضا وبعض الصور وهو ما اذا كان نفيه مسببا من عدم عثوره بعد الفحص
على ما يصحح المثبت كما يأتي فيه يجب تقديم قول من حكم بوضع لفظ العين مثلا للفضة او استعماله في ذلك
وطرح قول من نفى ذلك لان هذا النوع منه مسبب عن عدم عثوره على ما يصح المثبت مع احتمال كون قول
المثبت في وضع لفظ العين مثلا لذلك خطأ منه لكنه في غاية البعد بل اسناد الخطأ الى النافي اولى
لكونه مدعيا لعدم العثور واما اذا كان كلاهما مدعيين للعثور كان يقول احدهما بان العين مثلا
موضوعة للذهب فيطلق على الفضة والاخر بانها موضوعة للفضة فلا نحكم ح بتقديم قول المثبت على
النافي على نحو الاطلاق بل يحكم بذلك فيما اذا كان نفي النافي مسببا من عدم عثوره على ما اطلع عليه المثبت
[illegible] الوضع للفضة ايضا وذلك نظير تعارض الجارح والمعدل في تقديم قول احدهما على الاخر فان
[illegible] في هذه المسئلة وقالوا بتقديم قول الجارح لكونه مثبتا لو كان نفي المعدل لغير الفسق
مسببا من عثوره على [illegible] واما لو ادعى [illegible] كيف علم بما هذا التحقيق الذي [illegible]

الى الفسق

الى الفسق وهو كان غير مطلع او لم يطلع على سبب فسقه فهنا ان ادعى فلا نحكم ح بتقديم قول الجارح
بل يجب الرجوع الى المرجحات [illegible] وبعد فقدها يجب التوقف في الحكم وبعد فقدها يجب التوقف
في الحكم بالفسق والعدالة والرجوع الى الاصول والقواعد بحسب المقامات في المورد المختلفة [illegible]
في شرح العدالة من الشهادات [illegible] وبالجملة نحن غير مضطر الى ان نحكم بتقديم
قول المثبت على النافي على الاطلاق بل انما كان [illegible] لانا [illegible] مسببا
عن عدم العثور واما اذا كان بعد عثوره [illegible] على ما هو عند المثبت فلا نقدم
قول المثبت على النافي في [illegible] ان نقدم قول المثبت على النافي في صورة كون نفي النافي مسببا
عن عدم عثوره على ما عثر عليه المثبت [illegible] اذا لم يحصل الظن بصدق المخبر واما
اذا ظننا من الخارج او من ظاهر كلامهما بان [illegible] في الواقع ويخطئ كل منهما [illegible]
في تخيير و تحير فلا نحكم بتقديم قول المثبت كصورة دعوى كل منهما العثور على المعنى المتنازع
فيه [illegible] فالحكم بتقديم المثبت على النافي يختص بصورة كون نفي النافي تعليقيا [illegible]
كون نفيه ناشيا عن عدم عثوره على ما عثر عليه المثبت مع عدم حصول الظن لا من الخارج ولا من
كلامهما بصدق المخبر [illegible] واما لو كان نفيه بعد عثوره على ما عثر عليه المثبت وكان
الاعتقاد منطبقا ام لا وكذا في صورة كون نفيه مسببا من عدم عثوره مع حصول الظن بصدق المعنى فلا
نحكم بتقديم المثبت على النافي لان كلا منهما من اهل الخبرة ولا دليل على تقديم قول المثبت بما هو مثبت على
النافي بما هو ناف بل يجب التوقف في الحكم بتقديم احدهما على الاخر والرجوع الى الاصول والقواعد اللفظية
بحسب المقامات فيما ادعى احدهما الوضع [illegible] والاستعمال [illegible]
او استعماله [illegible] الى حصول الظن باتحاد الموضوع له والمستعمل فيه [illegible] لعدم
تعدد الوضع والاستعمال فيحكم بعدم [illegible]
معنى واحد [illegible] بالتفصيل نعم لو كان احد القولين [illegible]
الامارات والمرجحات المفيدة للظن في الترجيح [illegible] وهكذا الحال
في باب الجرح والتعديل [illegible] الى الاصل المذكور في العموم والخصوص والمطلق [illegible]
ادعى احدهما الوضع للعام والاخر للخاص [illegible] الرجوع الى [illegible] الاستعمال
فان كان اللفظ [illegible] الاستعمال في العلم [illegible] الغالب [illegible]
يجب الرجوع الى [illegible] في صورة ادعاء كل من المثبت والنافي [illegible]
الحكم وكذا في صورة دعوى النافي عدم العثور على ما يعتبر المثبت [illegible] الخارج او من كلامهما
باتحاد المعنى [illegible] الحكم بتقديم المثبت على النافي [illegible] الاشتغال [illegible] بعدم
امكان الجمع بين القولين [illegible]
والتوقف في الحكم والرجوع الى القواعد اللفظية ومع فقدها الرجوع الى القواعد العملية [illegible]
فالاخذ باحد القولين نظرا الى كونهما دليلين [illegible] مع عدم وجود المرجح [illegible] ودليل على
هذا التخيير من الكتاب ولا من الاجماع ولا من السنة [illegible] التخيير [illegible]

الى تعارض الاخبار في النقل عن المعصوم في الاحكام الفرعية وكلا من العقل لانه يحكم بالتخيير حيث لا يكون
مانع غيره والمناص منه بحسب طريق اهل البيت بالرجوع الى القواعد في الاصول هنا بيان الحكم المطلق
واما تحصيل المراد التي يحصل في صدد ما من حيث اتحاد المعنى وتعدده فاعلم ان الغالب في المشترك
هو اتحاد المعنى وانهم اختلفوا في تخصيصه عند العرف نظرا الى الخفاء بعد هكذا الحال في العموم والخصوص
من معرفة لكن القدر المعلوم لنا من ذلك بين انما هو في خصوص لفظ الخفاء فان الظاهر انهم يحملونه على المعنى
لو عدم ... لكن وقع الخفاء في تعيين مصداقه فحصل التوقف مع التخيير او ترجيح الاقرب ولذا
نرجع فيه الى العرف كما سماه العرف فيما هو حاصل شرعا وانما في المشابه بين الانسان الكلي في الخاص
بعد ما المعنى فيه واما في العموم والخصوص المطلق فلم يظهر لنا بعد مثال يحكم فيه الاتحاد في العرف ثم قد يتحد
بعض هنا شيء وهو انه اذا وقع التعارض بين قول القراء والنحاة فمن ظاهر الحاجبي ترجيح الاول فانه
قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة والقراء في مسئلة من مسائل الادغام الاولى الرد على
النحويين في منع الجواز وليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء جاءوا من التحريف فلا يكون
اجماعهم حجة مع مخالفة القراء ثم لو قلنا ان القراء ليس منهم متواتر فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم مشاركون
النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة واذا ثبت ذلك كان المصير الى قول القراء اولى
لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط في مثله ولان القراءة ثبتت متواترا وما نقله النحويون احاد ثم
انهم لو سلم انه ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى واما المرحلة
الثالثة فاعلم ان كلمات اللغويين في كتبهم اللغوية في بيان المعاني الحقيقية والمجازية في الاكثر
مختلطة ولذا قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من الكتب اللغوية حتى ان الاكثر يخلطون بين
المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما فانهم لا يصرحون بالاسم ولا بالحقيقة والخاصة الا
نادرا ولكن قال بعض المحققين بان الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة واذا قالوا قد يقال
لكذا او قد يطلق على كذا او مجاز او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز ثم قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول
ما يذكرونه في العنوان ... ما يطلق عليه هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازات
وهو قريب انتهى وقواه بعض اخر للبعد في المذكورين مع بعد عدم ظهور الحقيقة عندهم وكون المتقدم
مجازا شايعا ومع ذلك فالحق ان يقال ان ما يرى في كلمات اهل اللغة المؤلفين فيها كالجوهري والفيروزآبادي
وغيرهما لا يخلو عن اقسام ثلاثة الاول ما يبين فيه المعنى الحقيقي والمجازي بلفظ صريح كما لو قالوا ان
لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع ولفظ العين حقيقة في الذهب مجاز
في غيره الثاني ما يبين فيه ذلك على وجه الظهور دون التنصيص بالقرائن كما لو قالوا بان هذا اللفظ
يفيد هذا المعنى ولا يفيد ذلك المعنى او قالوا بان العين هو الذهب بقرينة الحمل اذا لم يكن قولهم هذا في
مقام بيان المراد من الشعر او الخطبة او الاية او الحديث فانه لو كان قولهم في الاخير في مقام بيان ذلك لا
يكون له ظهور في ... فقد يكون اعم من الحقيقة والمجاز الثالث ما لا يبين فيه شيء من احد الامرين مطلقا
ويكون مجملا من حيث الدلالة عليهما كما لو قالوا هذا اللفظ يأتي لكذا ولكذا مثلا لفظ افعل يأتي للوجوب
والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيث لم يعارضهما

ما هو اقوى منها

ما هو اقوى منها ولكن لا شبهة في ان ذلك فائت التصريح بذلك من اللغوي في غاية الندرة نعم قد
تعرف الحقيقة والمجاز بالضرورة في اللغة كالاسد في الحيوان المفترس والشجاع وان كان الثاني فلا اشكال
ايضا الا ان في الحكم بثبوت الحقيقة والمجاز به لما قد عرفت سابقا من الادلة المتقدمة الدالة على حجية تنصيص
الواضع اذا ثبت واخبار اهل اللغة قطعا وظنا او تنصيص اهل اللسان قطعا وظنا والترجيح بالقرائن
... وترجيح من الواضع او من اهل اللسان والاخبار عن الواضع سواء كان قطعيا او ظنيا كما هو
الظاهر من حال اهل اللغة وان كان الاصل المرجح هو الظن ... في حجيتها بل وكذا سابقا اهلها كقول
المشهور في الظهور اسم للطهر وان كان الثالث فالاظهر التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة
كلامهم الا ان يقوم من الخارج دليل على احدهما وذلك لان الغرض اجمال قولهم وعدم دلالته على احد الامرين
... يحتمل ان يكون مقصودهم بذكر المعاني المذكورة بيان نفس الموضوع له لا غير او بيان المستعمل
فيه لا غير او بيانهما معا ولكن لا ينصاف ان الاحتمال الاول يتعين لا تحرزهم من الخلط وبنائهم في اللغة
انما هو بيان استعمالات العرب لا بيان نفس الموضوع له قبل الاستعمال اذ لا يمكن مرادهم بيان ما هو
متحقق من المجوز وذكر المعنى الموضوع له حقيقة وجدا ما يعرف من سائر المواد ... ما ثبت
على قول من انكر امكان المجاز بلا حقيقة وكذا على قول من انكره وقد يمنع منه اذ لا يمنع من حمل كلام اللغويين عند
المنكرين على صحيح الامر لمنع اما العين الواقع واما على القول بوقوعه عندنا ... الخلاف الثاني مع الغالب هو خلاف
المجاز بلا حقيقة ينفي الاحتمال الاخير ويجب فيهما التوقف لاصالة عدم حقيقة الثلاث وعدم وجود
دليل يدل على بطلان الاصل فيما ذكره اللغوي كونه معنى حقيقيا او مجازيا لا يقال ان الاصل في استعمال الموارد
المشتبهة هو الحمل على ان المعنى المذكور من المعاني الحقيقية كما ذهب اليه المرتضى ره نظرا الى ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة لانا نقول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا دلالة له على الخاص باحد من الدلالات الثلاث في
نسبة الى التوضيح وبطلان التحكم كما ذهب اليه المشهور يجب التوقف عن الحكم بالحقيقة والمجاز ... المتعددة
وكذا قول ابن جني حيث ذهب الى ان الاصل في تلك الموارد هو المجاز نظرا الى ان اغلب الجملة يجوز ذكر اللغوي
معنى اللفظ لا يجوز الحكم بكونه معنى حقيقيا او مجازيا بل يجب التوقف لاصالة عدم ثبوت اللغات فلا الحكم
بالحقيقة لاصالة الحقيقة كما عليه المرتضى ولا الحكم بالمجازية لاصالة المجازية كما عليه ابن جني ولا يقال
الاصل في تلك الموارد هو الحكم بالحقيقة نظرا الى انه يبعد ان يهتم اللغوي بذكر المعاني المجازية ويعتني
بنقلها اذ لا فائدة فيه فان المجاز لا يشترط فيه النقل من اهل اللسان بل يكتفى فيه بنفس العلاقة وما شابه
ذلك لا يكون في نقله فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فائدة
... لانا نقول هذا مردود بوجهين احدهما انه لو كان بناء اصحاب كتب اللغة والمتصدين لنقلها
على مجرد ذكر المعاني الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين العلماء الا سيما ... عليهم فلا اخذوه اصلا كما
وقد نرى مرجعا كلا منهم في فهم ... من الاصول المقررة والنصوص على المجردة ... والثاني ابطال فلم ... احدا
من القدماء والمتاخرين بان ذلك بل صرح بعض المحققين كالمحقق الثاني في جامع المقاصد في ... ان كتب اللغة
تجمع بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز بينهما وقال في المدارك ان دأب اهل اللغة جمع المعاني التي استعمل
اللفظ فيها سواء كانت حقيقية ام مجازية وثانيهما انه لو صح منهم ذلك لانتفت الفائدة لما وقع منهم ذكر المجاز والذم

الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان اللغويين انهم يذكرون للفظ معان عديدة ولازم الحكم بكثرة النقل لان
اكثر تلك المعاني معاني مجازية في زماننا وبطلان اللازم باطل وانا ندعي عدم الفائدة في ذكر المعاني
المجازية في كتب اللغة فنوجه اما اولا فبان عدم وجدان الفائدة لا يستلزم عدم وجودها في الواقع
واما ثانيا فبانه لا يبعد ان يدعى ان الفائدة في بيان موارد استعمال العرب وهو حاجة من شرائط النقل
في احاد المجازات ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد لا اولوية للمعاني الحقيقية للعرب استعمالاتهم واذ كان
الاكتفاء بمطلق العلاقة او لا ما خارج بتتبع الحالات فاذن يكون كتبهم مهملا للتكلف وما هذا الا فائدة
عظيمة وثالثا ان الفائدة هي انه لو شك في الحمل على الحقيقة لوجب الحمل على المجاز المذكور في اللغة لو قيل
ولو تعدد يحمل على اقرب المجازات المذكورة لا على غيرها ولا يقال ان الاصل التوقيفي وان كان مقتضاه
التوقف لكن في المقام يوجد دليلان دالان على ان الاصل الثانوي في امثال الموارد
المشتبهة مقتضاه هو الحمل على ان المعنى المذكور من المعاني الحقيقية الاول انه حمل العقلاء وهو
لا شك وان تدوينهم لكتب اللغة كان لفائدة وتلك ان يكون كتبهم مرجعا للناس في فهم الفاظ الكتاب
والسنة ومحاورات الاخبار [illegible]
اللغات [illegible] المحاورة بالعربية وذلك ذا جميع ما في كتب اللغات
فان الظاهر من طريقتهم انهم يذكرون معاني التي يفهم منها من اللفظ محتاجا الى نصب
القرينة بل يكون متبادرا منها من اللفظ عند الاطلاق ولان يذكروا الجهة المستعمل بقرينة نعم لو كان كذلك
لما امكن حمل الفاظ الكتاب والسنة على ارادة ذلك المعنى لا يتحدد كون المعنى مما استعمل فيه اللفظ
عند العرب لا يوجب صحة ذلك الحمل فيصح حمل المشتبهات على كونها حقيقة بالجملة القول انهم لا يذكرون
المعاني المجازية ولا اقول انه لم يذكر المجازات في كتبهم فائدة كما ظهر من القول ان الفائدة
هي التي ذكرناها وهي كون كتبهم مرجعا لمن اراد [illegible] التي يحصل الظن بكون المشتبهات
في كتبهم ايضا معنى حقيقيا للفظ ولانه لو كان غرضهم من تدوينهم الكتب مجرد بيان المستعمل فيه لما
يرجع الى كتبهم في حمل الفاظ الكتاب والسنة من غير قرينة عليها فيلزم خلو الكتب عن
تلك الفائدة المهمة وان كانت فائدة ما فيصير ايضا في بيان المجاز ثم مرتبة الثانية غلبة الحقائق
المدونة في تلك الكتب على المجازات فيها فانها توجب حمل المعنى المشكوك فيه على كونه معنى حقيقيا للفظ
لا اقول ان الحقائق اكثر من المجازات فيها [illegible] اغلب منها [illegible] الى سبعة وعشرين
او اكثر على ما عدوا من انواع العلاقة بل اقول ان افراد استعمالات العرب الحقائق اكثر من افراد
المجازات بمراتب شتى فيلحق المشكوك فيه بالحقائق بحكم الغلبة [illegible] الاصل التوقيفي لانا نقول
هذان الدليلان لا يصلحان لان يكونا واردين على الاصل التوقيفي اما الاول فلانه وان سلمنا
ظهور كون المقصود من التدوين هو ملاحظة هذه الفائدة المهمة اي كون كتبهم مرجعا للكل ولكنا
نقول انه يحصل من هذا الظن بكون المعاني المذكورة للالفاظ معنى حقيقيا لها واما في المتعدد
المعنى فلا يحصل ذلك الظن لمعارضته هذا الظهور بظهور ندرة الاشتراك والنسبة بين الظهورين
عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع هي الالفاظ المتعددة المعاني المدونة في تلك الكتب كان

هذا الظهور

هذا الظهور المستفاد من هذا الدليل العقلي يقتضي كونها معاني حقيقية للفظ وكون اللفظ مشتركا
لفظيا ومقتضى ظهور عدم الاشتراك هو كونها في الواقع حقيقة ومجازا والحق التوقف في الظهور ومادة
افتراق الاول هو ظهور الالفاظ المتحدة المعنى حيث يقتضي كونها حقائق في معانيها ولا يعارضه الظهور
الثاني لعدم لزوم الاشتراك فيها ومادة افتراق الظهور الثاني هي الالفاظ المتعددة المعاني الغير
المدونة في تلك الكتب حيث يقتضي كونها حقائق ومجازات ولا يعارضه الظهور الاول لانه يثبت
حقيقية [illegible] لا عبرة [illegible] اذ ينتقل من هذا الوجه العقلي الى علة الحقيقة
وينتقل من العلة الى المعلول والدليل اللمي [illegible] في الاوضاع انما هو معتبر اذا انتقل من احد [illegible]
الدليل الى وضع الواضع واما اذا انتقل من الدليل اللمي الى الدليل الاني كما فيما نحن فيه حيث انتقلنا
من هذا الوجه العقلي الى كون المعاني المشكوك فيها المذكورة في تلك الكتب معاني حقيقية وانتقلنا
منه الى وضع الواضع للفظ باذاء [illegible] معلوم كان عدم اعتباره بينا من معلوم [illegible]
[illegible] المتيقن من عدم اعتبار الدليل اللمي في اللغات خصوصا اذا انتقلنا منه الى وضع الواضع بلا واسطة
دليل الاني واما بعد توسط الاني كما فيما نحن فيه فغير معلوم [illegible] نظر لزيادة تحقيق لهذا عند التعرض
لدليل اللمي والاني واما الثاني فهو [illegible] انا نمنع ان الغلبة اي غلبة وجود الحقائق المدونة في تلك
الكتب على مجازاتها وان لوحظ جميع الالفاظ من المتحدة المعنى والمتعددة المعنى وانا سلمنا الغلبة
بعد ملاحظة كلا الصنفين ولكنها معارضة بغلبة عدم الاشتراك والنسبة بين الغلبتين عموم وخصوص
من وجه مادة الاجتماع هي الالفاظ المتعددة المعنى المدونة في تلك الكتب فان الغلبة الاولى تقتضي
حقيقيتها وغلبة عدم الاشتراك تقتضي كونها حقيقة ومجازا فلا بد من التوقف ومادة افتراق الاولى هي الالفاظ
المتحدة المعنى حيث تقتضي الغلبة حقيقيتها ولا تعارضها الغلبة الثانية لعدم لزوم الاشتراك لفرض اتحاد المعنى
ومادة افتراق الثانية هي الالفاظ المتعددة المعنى الغير المدونة حيث تقتضي كونها حقيقة ومجازا ولا تعارض
الغلبة الاولى لاختصاصها بالالفاظ المدونة ومن المعلوم ان تعارضهما انما هو في صورة واحدة وهي
الالفاظ المتعددة المعنى المدونة وترجيح غلبة الاولى اي غلبة ذكر الحقائق في تلك الكتب على الحكم بالاشتراك
في الموارد المشكوك فيها ترجيح بلا مرجح فظهر مما ذكرنا بطلان ما ذهب اليه [illegible] الخارج عن الاصل التوقيفي
الموجب للتوقف عن الحكم بالحقيقية والمجازية في الحال الثالثة اعني ان المعاني المذكورة في كتب اللغة اما متحدة
او متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة [illegible] بالحمل [illegible] اما بالوضع او استعمال
او بالتسمية او بالمجاز [illegible] فان قرب الحمل الى الوضع
او التسمية [illegible] بحمل على الحقيقة [illegible] المتبادر
الاستعمال [illegible] بيان ان الالفاظ انه معناه والمتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي [illegible]
مجرد معنى اللفظ المطلق [illegible] الاسد
ولو كان المجاز معنى اللفظ لا يحتاج [illegible]
[illegible]
بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك [illegible]

لا سيما

دام نظرنا الى ما قلناه والتمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي في كتب اللغة يحصل بامور منها قولهم ان هذا موضوع لكذا وغير موضوع لذلك ومنها ان هذا حقيقة في هذا ومجاز في ذلك ولكن لا يكاد يوجد هذان العنوانان في كتب اللغة ولو وجد ففي غاية الندرة ومنها قولهم ان هذا قد يستعمل في ذلك فانه يستفاد من التقليل الذي يستفاد من كلمة قد الدالة على التقليل ان المجاز في المستعمل فيه وكذا قولهم قد استعمل بصيغة المجهول فانه ايضا يظهر منه مجازية المستعمل فيه واما صيغة الماضي المعلوم الداخل عليها كلمة قد فالظاهر انه يستفاد حقيقية المستعمل فيه ومنها قولهم ان هذا اللفظ لكذا وذلك كما يقال الباء للالصاق وللتبعيض وللتعدية وهكذا فان الظاهر منه الحقيقة ولكن بعد ملاحظة ما يظهر من ان مرادهم من ذكر المعاني ليس الا بيان المستعمل فيه من غير التفات الى الحقيقة والمجاز لا يمكن الاعتماد على النقل المستفاد من هذا التعبير في هذا المقام فلابد من الرجوع الى القواعد الخارجية التي سنذكرها ومنها قولهم ان هذا اللفظ مستعمل في كذا وكذا فان المستفاد من قولهم هذا ليس الا بيان نفس الاستعمال فقط العام يحتمل وجوه احتمالات احدها كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين تلك المعاني المخصوصة وثانيها كونه مشتركا لفظيا وثالثها كونه حقيقة في البعض مجازا في الآخر وهذا الاحتمال الاخير يحتمل الى احتمالين احدهما كونه حقيقة في المعنى المتقدم بحسب الذكر ومجازا في المتأخر عنه وهذا هو المتعين بالحقيقة والمجاز على سبيل التعيين وثانيهما كونه حقيقة ومجازا بطريق الاجمال ومن غير تعيين ورابعها كونه مجازا في الجميع وخامسها التوقف في تعيين احد من المذكورات مقتضى ظاهر قولهم ان هذا اللفظ مستعمل في كذا وكذا هو الحكم بكونه مشتركا لفظيا بينها لكن التتبع والاستقراء في كلمات اهل العربية يكشف عن ان مرادهم ليس بيان معاني الحقيقية فان من تتبع طريقة العرب ومسلكهم في بيان الالفاظ ودأبهم انهم يحكمون في الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة تارة بالاشتراك اللفظي واخرى بالحقيقة والمجاز بحسب ما يحصل لهم العلم ان مراد اللغويين من قولهم هذا ليس الا بيان المستعمل فيه حقيقة كان او مجازا فاذن لم يمكن الحكم بالحقيقية بمجرد ذكرهم نفس المستعمل فيه نظرا الى كون الاستعمال اعم وعدم دلالة العام على الخاص بوجه من الوجوه فلابد في المقام من الرجوع الى القواعد الخارجية بعضها انا قد بينا سابقا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز [illegible] المقام [illegible] الحكم بالحقيقية [illegible] قول اللغويين بمجرد ذكرهم معاني متعددة بعد ثبوت كون [illegible] الحقيقة والمجاز فان هذا [illegible] الحاصل من الاستقراء والحجة على ذلك [illegible] من جهة الاشتراك والحقيقة والمجاز [illegible] العرف العام [illegible] في اللغة [illegible] حكم بالحقيقة في اللغة نظرا الى ظاهر قولهم لانا نقول ان العرف كاشف اللغة [illegible] التشابه فكلما ثبت لنا في العرف ثبت من اللغة [illegible] وهو خلاف الاصل [illegible] مجرد عدم ثبوت الاشتراك اللفظي [illegible] الى القواعد الخارجية لجواز الحكم [illegible] اولا لانا نقول ان الحكم بكون [illegible] حقيقة [illegible] مجازا فيه عرفت مما ذكرنا [illegible] ليس الا ذكر نفس المعاني المستعمل فيها من دون الالتفات الى الترتيب والتقدم احدهما على الآخر ولا وقع لهذا الكلام في المقام ولا حجة في التتبع والتأخير [illegible] على الحقيقة كما لا يخفى [illegible]

بكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك فرد ونادرة لو كان موضوعا لم يوجد عليهم ذكره اذ في غاية البعد ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك ولم يذكره المتصدون لذكر المعاني فاذا الفرض انهم لم يذكروا الا المعاني المخصوصة فعدم ذكرهم اياه دليل على عدمه وبعد ذلك وان كان مقتضى القاعدة هو القول بالاشتراك المعنوي في مسئلة استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كما هو المشهور ولكن سنبين ان نقول في المقام ان قاعدة عدم ذكرهم اياه واما الحكم بالمجازية في الجميع فايضا مما لا يستفاد كونه مجازا في الجميع ومضافا الى ما يدل على الاتفاق والاجماع على عدم المجازية في الجميع ومنها قولهم ان المتبادر من كذا وكذا كذا فهذا عين التبادر من ذلك اللفظ فانه يستفاد من الاول الحقيقة ومن الثاني المجاز كما يجيء تحقيقه في تحقيق العلائم انشاء الله تعالى وهل يكون اخبار اللغويين من الامور الظنية بالتبادر وعلامات الحقيقة والمجاز اخبارهم بالتبادر ونحوه يبطل بتبع التنصيص كقولهم هذا موضوع لذلك فيجب اتباع قولهم [illegible] وهذا كما يجب اتباعهم في التنصيص الا بالاخبار عن الامور الظنية بالتبادر ونحوه كان قد مثل اخبار احد الاصوليين بالعلائم مثلا على الحقيقة والمجاز بالتبادر والعرف واما الرجوع الا يجب اتباع قول اللغوية في هذا المقام بل للجهد لتحصيل العلم بحقيقة الحال من وجود الشاهد وعدمه فكذا لا يجب اتباع قول اللغوي في ذلك ايضا بل يجب الاجتهاد لتحصيل ما هو المراد احتمالات والحق وجوب اتباعهم كالتنصيص لعدم القول بالفصل بين اخبارهم بطريق التنصيص وبطريق العلائم اذ كل من قال بوجوب اتباع قول اللغوي في الاول قال به في الثاني من غير تفصيل بينهما ولا يقال كما يجب اتباع قول اللغويين في الاخبار عن الحقيقة والمجاز بالعلائم كذا يجب الحكم باتباع قول الاصوليين في الاخبار عنهما بها لكون كل منهما مخبرا بالعلائم فلم نقول بوجوب القبول في قول اللغوي دون الاصولي فلا فرق بينهما لانا نقول الفارق هو الاجماع الذي يدل على وجوب قبول قول اللغوي في [illegible] دائرة في اللغة وعدم جواز قبول قول الاصولي في اجتهاداته فيها ومن جملتها الاخبار بالعلائم ولهذا قال بقبول قول اللغوي في الاخبار عن الحقيقة والمجاز على نحو التنصيص وعدم قبول قول الاصولي في الاخبار عنهما كيف ما كان واما الاحتمال كون اللغوي من اهل الخبرة في اللغات بخلاف الاصولي فمفاد الاجماع وبثبوته في هذا المقام مسلم واما الاخبار بطريق العلائم فلا يتفاوت فيها قول الاصولي وغيره لكونهما من الامور الاجتهادية فلا نسلم ثبوت الاجماع في هذا المقام على ثبوت الفرق بينهما لانا نقول ان الاصولي لما كان يخبر عن الحقيقة والمجاز بالعلائم المستفادة من العرف العام وتلك العلائم العرفية يمكن لنا تشخيصها بالرجوع الى الوجدان فيحكم بلزوم وجوب التتبع للاصولي فيها ولما كان اللغوي قد يخبر عنهما بالعلائم الموجودة في زمان اهل اللغة وفي زمان الرئيس ومن الواضحات البينة انه لا يمكن لنا تشخيص العلائم اللغوية اذا البعد بين زماننا وزمان الرئيس قد خفي ولذا امكنا بوجوب قبول قولهم في الاخبار بالعلائم ايضا لم يلزم الاصولي عنهما بالعلائم لثبوتها عند اهل اللغة كالوضع لانه لم يمكن لنا الاطلاع عليها الا اذا كان زماننا قريبا من زمان الرئيس لاستقلال الحكم بوجوب قبول قولهم ايضا كالتنصيص حتى كلامه ودام ظله **الثالث** الشهرة فان منهم من قال لاشاد وحدها لا يكفي حجة في المسائل الوضعية واستدل عليه بان الظن الحجة ومنهم من منع حجيتها استنادا الى ان حجية الظن هنا ايضا محتاج الى الحجة ولا توجد مع ان المشهور عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ولا وجه للاول ولعله [illegible]

الثامن من الامارات

علمائها التصريف والبيان والاصول في مسائل اللغة وصار اكثرهم الى القول ولم يكن هناك دليل يدل على احد
القولين او الاقوال فيكون حينئذ مجرد مصير الاكثر الى قول لا لدليل محقق فتكون الشهرة هنا حجة لا فرق
بينها وبين الفتوى والاصل فيه ان هنا الحجة كاشفة ومع هذا فهي مما دل على حجية الشهرة في المسائل الفرعية
مضافا الى ظهور عدم القول بالفصل بين المسألتين وما ادعاه بعض من منع حجية الظن في المسائل
اللغوية باطل بما مر هنا فان الواضح بل المسلم بين الاصحاب الاشارة في مقام ثم اصالة الدليل على حجية الشهرة هنا
من ان التحقيق ان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا واما ثانيا
فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا نادرا في الغاية وكلما كان كذلك فحجية العمل بالظن اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ترى ان ارباب العلوم
النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير يقينية كما في
النحاة واهل العروض يعتمدون على اشعار مثل امرئ القيس وفرزدق ونحوهما واهل المعاني على
امور اعتبارية شاهدوا اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل الاصول على علامة الاستعمال في
كثرة والاطباء يعطون الحكم بينها لمرسلة من الاطراف البعيدة الغير اليقينية فقد صار ... ان الاعتماد على
الظن فيما نحن فيه طريق العلماء من جهة انه من قواعد العقلاء ومقتضى قواعدهم وسائر ما ذكر لهذا
مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية يدل على حجية الظن في المسائل الفقهية
لا يقال سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لا نسلم اصالة حجية الظن هنا بل الحجة هنا الاقتضاء
على ما قام الدليل على حجيته بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نقول هذا المنع لا يرد على ما حققنا
اصالة حجية الظن في الثالث كما سيأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى ولا يقال سلمنا الاصل المذكور لكنه
معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم نجد احدا تمسك بالشهرة في شيء منها
ولا مارس فيها ولا احتاج اليها مع تمسكهم بامارات ظنية اضعف منها بمراتب كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها
ولو كان ذلك حجة لتمسكوا بها فيطالعونها ولاجل ذلك نقلنا اخذه لقائل قام على عدم حجيتها ولئن تنزلنا
فلا اقل من ظهور قول الاكثر في تلك المسائل بالظن الحاصل منها كما يحصل من قولهم بعدم حجيتها
في تلك المسائل الفقهية ومع ذلك لم يمكن العمل بها معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالاخر فان تخالفا
مورد لم يجز تعين العمل باحدهما دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح ويصير التوقف فيهما المطلوب لان حالة
نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسألة دال على الظن بحكمها وورد حديث صحيح آخر
دال على الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسألة فانه يعلم حينئذ ان احد الظنين خارج عن
الاطلاق والدليل الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا يتعين احدهما للعمل به لما تقدم فيجب التوقف
فالعمل بهما ولذا منع من حجية الشهرة في المسائل الفقهية حيث ان المعروف بين الفقهاء عدم حجية الشهرة
في المسائل الفقهية لانا نقول لا نسلم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا
شهرة عدم تمسك القوم بالشهرة لا يدل على قولهم بعدم حجيتها اذ لعله لم يرهم استقصاء الادلة
في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه نادرا فالقائل به يحصل من ذلك ظهور
في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يعارض الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح الاكثر

في المسألة الحاصل من مع الاتفاق او الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمنا
تلك الشهرة فنقول ان هذه الشهرة تعارض الشهرة في بعض المسائل اذا كان الظن الحاصل منها
ساويا للظن الحاصل من الشهرة في بعض المسائل كان يكون عدد القائلين في بعض المسألة الذي
حصل به الشهرة كعدد القائلين بعدم حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في بعض المسألة اكثر
من عدد القائلين بعدم حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسألة لدوران الامر بين الظن الضعيف
وهو الحاصل من الشهرة بالقول بعدم حجية الشهرة والقوي وهو الحاصل من الشهرة في بعض المسألة اذ
لا ريب ان زيادة القائل مما يقوي الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الاقوى ولهذا انعكس انعكس
الحكم فتدبر وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في بعض المسائل اللغوية حتى يتحقق ما يمنعه الرابع التبادر
معناه فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز ولم احد من الاصوليين من منع ثبوتها لوضع بل والقائل
اتفاقهم عليه وقد تكرر منهم التمسك بالتبادر في المسائل اللغوية المتوقفة على النقل ولكن لتوضيح المقصود
تحقيقات الكلام فيه لا بد وان يقع في مقامات عديدة اما المقام الاول ففي بيان معناه في اللغة وفي
العرف العام ثم بيان انه هل حصل له نقل في عرف الاصوليين والبيانيين والفقهاء ام لا فاعلم ان التبادر في
اللغة والعرف العام هو مطلق الاستباق يقال تبادر الفرسان اي استبقا واما في عرف الاصوليين فالحق ثبوت النقل
له عن معناه اللغوي والعرفي العام لوجوه وهذه الوجوه الاول اتفاق الكل فانه يظهر من كلماتهم ثبوت النقل
حيث قالوا التبادر علامة كذا وفي الاصطلاح كذا الثاني التبادر فان المتبادر من لفظ التبادر في عرفنا
هو غير مطلق الاستباق الثالث صحة سلبه عن مطلق الاستباق واما المقام الثاني ففي بيان انه بعد
ثبوت النقل فهل المنقول اليه هو مطلق التبادر ولو كان مستندا الى القرينة ككثرة الاستعمال او وجود
الشهرة او نحوهما او خصوص ما كان مستندا الى نفس الوضع الحق هو الاول لوجوه الاول اتفاق الكل على
اطلاق التبادر على التبادر المستند الى القرينة اطلاقا حقيقيا من غير قرينة الثاني التبادر فان المتبادر
منه انما هو الامر الاعم من المستند الى القرينة ومن نفس الوضع الثالث صحة تقسيم التبادر اليهما فيقال
التبادر ينقسم الى ما نشأ من نفس الوضع وغيره ومعنى اي ما نشأ من غير نفسه وصحة التقسيم ظاهرة في حقيقة
اللفظ في المقسم وهو الامر العام كما سيظهر ولكن لا يخفى ان التبادر وان كان حقيقة في الاعم منهما ظاهر في
الوضعي واما المقام الثالث ففي بيان انه بعد ما ثبت نقله عن معناه اللغوي وهو مطلق السبق فهل
المنقول اليه معناه في الاصطلاح هو سبق الذهن الى المعنى او سبق المعنى الى الذهن فسره بعض الاول
وفسره الاكثرون بالثاني والحق الاول لوجوه الاول التصريح منهم على ان المراد بالتبادر هو ان يسبق المعنى
الى الاذهان العالمين بوضع اللفظ المتبادر به عند سماعه مجردا عن القرائن حقيقة لو نقلوا التبادر
ظاهر الاطلاق لهم حيث قالوا المتبادر من هذا اللفظ هذا المعنى وهذا المعنى هو المتبادر ولو وضع للتبادر
صيغة التفاعل بوجود المبادرة لو قيل تبادر الذهن الى المعنى الفلاني وعدمها لو قيل تبادر المعنى الفلاني
الى الذهن الرابع تبادر ما ذكرنا من لفظ التبادر عرفا الخامس ان حصول الشيء سابقا فرع وجود المسبوق
ولا مسبوق فاذا قلنا ان التبادر هو سبق الذهن الى المعنى وبعبارة اوضح تبادر الذهن الى المعنى من غير معقول
لان المأخوذ في مفهوم التبادر وجود السابق والمسبوق اليه فان التبادر بمعنى السبق والسبق يحتاج الى سابق

التبادر علامة

ومسبوقا به فاذا كان التبادر صفة للذهن لزم ان لا يكون في البين مسبوق عليه كما لو كان السبق صفة المعنى
فان المعنى الثاني سابق وسابق لها ومسبوق بالنسبة اليه ولكن يمكن ان يجاب عن هذا بان تبادر كل معنى
بحسبه فتبادر المعنى الى الذهن سبقه في الاستقرار والانتقاش في الذهن وتبادر الذهن الى المعنى انسباقه
الى المعنى الخارجي لا انتقاله اليه دون سائر المعاني فلا وجه لوجه لا جزم المتبوع هو الوجه الا بعبرة الاخر في
الحكم بحقيقيته بمعانيها ومبنى المتخيلة على امرين الاول قد عرفت ان الاكثرين عرفوا التبادر بانه سبق
المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة حقيقة او حكما اما الاول فكسبق الحيوان المفترس من لفظ الاسد في قولنا
رايت اسدا مثلا فان من الظاهر انه لا قرينة فيه تدل على سبقه من اللفظ الى الذهن واما الثاني فكسبق
الوجوب من قول المولى لعبده اسقني ماء فان القرينة وهي كون المولى عطشانا وان كانت في المقام موجودة
الا انها لم تكن سببا لسبق الوجوب الى الذهن لوضوح كون الوجوب مستفادا من نفس اللفظ وان فرض
انتفاء القرينة المذكورة فوجود القرينة كعدمه لعدم مدخليتها في السبق فاذا يكون منتفية حكما وان كانت
متحققة فالظاهر ولكن لا يخفى ان تقييدهم التجرد بالقيدين مستغنى عنه لان المراد بسبق المعنى الى الذهن مجردا
عن القرينة هو ان لا يكون للقرينة مدخلية في السبق سواء لم يكن موجودة اصلا او كانت ولم تكن لها مدخلية
في الافادة اصلا فلفظ التجرد عن القرينة يفيد ما يفيده القيدان المذكوران من غير احتياج اليهما الا
ان يقال ان الفائدة في ذكرهما التصريح بما علم ضمنا الثاني ان المراد بالمعنى في قولهم هو سبق المعنى
الخ هل هو المعنى المقصود او الاعم منه ومن غيره مقتضى التحقيق هو الثاني ويظهر الثمرة في المشتركات
لانه اذا قيل بان التبادر هو سبق المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة سواء كان المعنى مقصودا من اللفظ
ام لا فيكون كل واحد من معاني لفظ العين حقيقة لكونه متبادرا منه ومسبوقا في الذهن اجمالا لا
انه لم يعلم انه اي منها مقصودة للمتكلم ومرادة له فاذن يكون المشترك بين التبادر والارادة تباينا
جزئيا مادة الاجتماع ما اذا كان المدلول مرادا ومتبادرا ايضا كما في قولنا رايت اسدا فان المتبادر
منه هو الحيوان المفترس وهو المراد ايضا على الفرض ومادة افتراق المراد من ان يكون متبادرا هي
قولنا رايت اسدا يرمي فان المراد منه هو الرجل الشجاع وليس متبادرا بل المتبادر الذي يكون كاشفا عن الوضع
والحقيقة ومادة افتراق التبادر عن المراد هي المشتركات فان كل واحد من معانيها يكون متبادرا
ولا يكون مرادا لان المراد هو احد المعاني لا بعينه واما اذا قيل بان التبادر هو سبق المعنى المقصود
من اللفظ فلا يكون جميع معاني المشتركات حقيقة اذ الظاهر ان المراد واحد منها وهو لا يكون متبادرا لان
المتبادر هو كل واحد وهو لا يكون مرادا فاذن تكون النسبة بين التبادر والارادة عموم وخصوص مطلق و
قد عرفت ان مقتضى التحقيق هو الثاني فاذن يكون معاني المشتركات كلها متبادرة ويكون التبادر علامة
الحقيقة وكاشفا عن الوضع ويمكن ان يندفع ما اختاره الحاجبي من ان علامة الحقيقة هي عدم تبادر الغير
لا نفس التبادر اذ لو كان التبادر علامة لها للزم ان لا يكون المشتركات حقيقة في معانيها وموضوعة لها
لعدم تحقق التبادر فيها ووجه دفع ذلك ما تلت نعيه بما عرفت من ان المراد من التبادر هو سبق المعنى سواء
كان مقصودا ام لا لعرفت ان معاني المشتركات متبادرة بلا شبهة نعم لا يعلم المراد منها من ذلك ولا
اختيار في التبادر المعنى الاول ولهذا عدل عما قال ره المشهور المؤيد المنصور من كون التبادر علامة الحقيقة

وينتقض ما ذكرنا ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة على ضربين لان فهم المعنى تارة يكون
مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو بكلا قسميه علامة الحقيقة
بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة
قرينة وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا اوليا
كما سيظهر واما المغاير للتبادر فهو بيان اقسام التبادر وعلم التبادر تبادر الغير واحكامها اما
التبادر فقد علم انه اما بمعنى يحصل استباق المعنى الى الذهن يحصل من حاق اللفظ اي من مجرد سماعه من
دون مدخلية فيه للقرينة كتبادر الحيوان المفترس من لفظ الاسد واما اطلاق في بعض لفظ بواسطة القرينة
كتبادر الرجل الشجاع من لفظ رايت اسدا يرمي والاول على ضربين لان المعنى اما ان يتبادر من اللفظ
بحيث يعلم انه مراد ومنع لذا اللفظ ويكون هو المراد دون غيره او يتبادر منه بحيث لا يعلم منه سلب الوضع عن
غيره وان كان الاول يختص بالتبادر بالمعنى الاخص لكونه مثبتا للشيء وهو الوضع لشيء اخر وهو
محل التبادر هنا فالشيء من شيء واحد وهو علم الوضع لغير المتبادر فهو بمنزلة علامتان علامة
الحقيقة في المتبادر وعلامة المجاز في غيره كالتبادر في الفاظ العرب الخاصة وان كان الثاني فيختص
بالتبادر بالمعنى الاعم كالتبادر في المشتركات اللفظية فان الذهن مثلا يتبادر من لفظ العين ولكن لا
بعنوان عدم وضع العين للفضة وعدم كونها مرادا من لفظ العين بل يتبادر كلاهما معا على الاجمال الكلي لا
في تعيين المراد لانا نقطع حاصل بكون احدهما مرادا في الواقع والثاني على اقسام اذ القرينة المعرفة
قد تكون حالية وقد تكون مقالية لفظية وقد تكون خارجية الشهرة او كثرة الاستعمال وغلبة الوجود
هكذا قال استادنا الشريف ره ثم قال ره اعلم ان التبادر الاطلاقي وان كان في اصطلاحهم موضوعا
لمطلق التبادر المستند الى القرينة لكنه ظاهر هنا تستند عن قرينة الشهرة انتهى كلامه ره اقول الحق ان التبادر
على قسمين وضعي وغيره والمراد بالاول ما مر وغير الوضعي ايضا على قسمين قسم يكون القرينة فيه علية
الاستعمال وحدها وقسم تكون القرينة فيه حالية ومقالية ويسمى الاول بالتبادر الاطلاقي والثاني
بالمستند عن القرينة وتسميته بالاطلاقي لا يكون على ما عليه اصطلاح القوم ولهذا لا يقال ان التبادر
في اسد يرمي تبادر اطلاقي كما لا يخفى اذا عرفت اقسام التبادر فاعلم ان التبادر الوضعي بكلا قسميه من الاعم
والاخص علامة الوضع والحقيقة دون سائر الاقسام بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد
استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية
او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من مجرد نفس اللفظ
فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا اوليا فيكون التبادر
معلولا للوضع وعلامة له فيكون حجة ولنا على حجيته وكونه علامة له وجوه الاول اجماع العلماء
وهذا يعم من الخاصة والعامة من الفقهاء والاصوليين والبيانيين والنحويين والمفسرين بل
كل من تصدى لتصحيح الالفاظ فانهم يتمسكون به في مقام اثبات الاوضاع وفي مقام الغلبة على
الخصم واجماعهم حجة لكونه كاشفا عن قول الرئيس بلا شبهة كما صرح به ابن الحاجب من الاصوليين ولكنا
نعلم الاصفياء به لو لم ننقل كلامهم فقد ذكروا حجيته في هذا الخلاف كيف صح التمسك بالاجماع فضلا عما

ادعاه بعض على حجيته من الاتفاق لانا نقول ان لا خروج معلوم النسب قادح في الاجماع كما سنظهر
في محله فلا يضر مخالفة ابن الحاجب هنا وثانيا ان خلافه لاجل شبهة عرضت له ولولا تلك الشبهة لما
كان مخالفا في ذلك ومنكر لمرسوم يستعرف ضعفها وبالجملة فيستعرف ان النزاع بيننا وبينه موضوعي لا
حكمي لانه انكر نفس التبادر في المشتركات ولذا لا يقول بحجيته لا انه قائل بثبوت التبادر فيها ثم ينكر
حجيته وسيظهر ضعف قوله واما الاخباريون فانه لو انكروا ذلك بالقول لكنهم يعملون به بل وكذا
في غير موضع من كتبهم ان معنى هذا اللفظ كذا للتبادر وهذا ظاهر لمن تتبع في كلماتهم وتصفح كتبهم
المطولة على ما صرح به السيد الاستاد دام ظله مع انا لو سلمنا عدم تمسكهم بالتبادر لقلنا ان خروجهم غير
مضر لان خروج معلوم النسب غير قادح في الاجماع كما مر انشا الله الثاني اتفاق جميع اهل اللسان فان بناء اهل كل
لسان على القول بثبوت الوضع به وعلى عده من علائم الوضع الثالث السيرة القطعية فان بناء العقلاء
من العوام والعلماء على كونه حجة وكاشفا عن الوضع الرابع انه لو لم يكن حجة للزم اختلال نظام الكلمات
فضلا من العقد فانا لغالب الكلمات هو الحقائق وغالب الحقائق لا يفهم الا من التبادر فيجب ان
يكون حجة حتى يحصل العلم بالالفاظ على الحقيقة لا يقال غاية ما يستفاد من هذا الوجه حجية التبادر واما
كونه علامة للوضع وكاشفا عنه فلا لانا نقول هذا مدفوع بوجهين احدهما الاجماع المركب فان كل
من قال بحجية التبادر المستفاد من اللفظ قال بكونه كاشفا عن الوضع ايضا وثانيهما انه لو حمل التبادر
عن الوضع مع كون الغالب فيه هو التبادر الوضعي دون المجازي للزم حمله على الفرد النادر وهو مرجوح
وجود الفرد الغالب فيجب على ان التبادر الذي هو محل البحث يدل بالطبع على كونه كاشفا عن الوضع
كما لا يخفى على من تأمل في مفهوم التبادر الخامس الاستقراء وتقريره يمكن بوجهين احدهما
انه حصل لنا بواسطة الاستقراء القطعي بكون ما يتبادر من نفس اللفظ تمام موضوع اللفظ مادة بحيث لم
نعثر على مورد تخلف التبادر عنه ولا ريب ان الاستقراء التام حجة في اللغات وثانيهما ان الغالب
في افراد التبادر كونه كاشفا عن الوضع كما لا يخفى على من تتبع في الكلمات والمحاورات فيوضع الشك
يلحق بالغالب الكثير لا بالنادر القليل لا يقال ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو كون التبادر
كاشفا عن الوضع واما حجيته في المقام بعد ثبوته فلا لانه من الظن ولا يفيد العلم بل غايته انه يفيد الظن
لعدم كونه تاما والظن لم يقم في المقام العلم بثبوت حجيته فاذن لا يجوز الاستدلال به على كون التبادر
حجة وكاشفا عن الوضع لانا نقول بحجية الاستقراء في اللغات وان لم يكن تاما فاظهر بحيث لا يحتاج الى
البيان بعد ملاحظة ما ذكرناه سابقا ويشهد عليه ان ديدن ترجيح اللغات وتعيينها كتقديم التقليل
والتخصيص على البيان مثلا وتقديمه على النقل والنقل على الاشتراك او بالعكس الجميع ذلك عند التعارض
على الاستقراء ولو لم يكن حجة ورد لما صح التمسك به في الاقوال ولا يقال هذا الدليل بنا في ما
تقدم من الدليل الدال على لزوم الاختلال في الكلمات فان حاصل الدليل المتقدم انه يجب القول بحجية
جميع افراد التبادر والعمل بجميعها حتى لا يلزم الاختلال وحاصل هذا الاستقراء ان غالب الموارد المستقرأ
فيها هو كون التبادر فيه كاشفا عن الوضع فما بقي من الموارد النادرة المشكوك فيها الحق بالغالب
الكثير لا الاولوية لو كان الوضع ثابتا لاجل التبادر اثبات كونه مستفادا عن الوضع في اغلب الموارد و

علمنا به

علمنا به فلا يلزم الاختلال منها ولم يحمل بالتبادر في تلك الموارد القليلة المشكوك فيها فمن اين يلزم
الاختلال في الكلمات لو لم نقل بحجية التبادر في الموارد النادرة المشكوك فيها والحاصل ان مقتضى
الاستقراء هو ان يكون الموارد المستقرأ فيها اكثر من غيرها بمراتب شتى ولذا الحق النادر بها
وقد عرفت ان الاستقراء في المقام يدل على ان الوضع لاجل التبادر ثابت في اكثر الموارد فلا ثمرة
الوضع ثابت بالتبادر في غير الموارد وعلمنا به فمن اين يلزم الاختلال منها لو لم نقل بحجيته
في موارد قليلة لانا نقول انه لا ان الاستقراء على ضربين احدهما ان يحصل الاستقراء في اغلب الموارد
بحسب الواقع ونفس الامر بحيث يكون غيرها قليلا بحسب الواقع ايضا والاخر ان يحصل الاستقراء
في الموارد المعلومة وكان الاستقراء في الموارد المعلومة بحيث كان غيرها قليلا ايضا بحسب العلم
واما بحسب الواقع ونفس الامر فيجوز ان يكون غيرها اكثر من الموارد المستقرأ فيها ولا ريب ان
الاستقراء المدعى في المقام لو كان من قبيل القسم الاول لكان الايراد بحسب الظاهر متوجها ولكن
المراد به هو القسم الثاني فيصح القول بحجية التبادر في الموارد المستقرأ فيها ايضا
بلزوم الاختلال المذكور اذ قد عرفت انه يجوز ان يكون ذلك اكثر من الموارد المستقرأ فيها بحسب
الواقع ونفس الامر وغالب الاستقراءات من قبيل القسم الثاني دون الاول اذ من البديهي
انه لا يمكن لاحد غالبا ان يعلم ان الموارد المستقرأ فيها اكثر من غيرها بحسب الواقع كما لا يخفى وثانيا
لو قلنا ان المراد من الاستقراء هو القسم الاول قلنا بحجيته بحسب العلم في تلك الموارد النادرة
ايضا لما ذكرنا فتدبر جيدا السادس البرهان العقلي وهو انه لا شك في كون التبادر على قسمين
احدهما من نفس اللفظ امرا حادثا مسبوقا بالعدم فلا بد وان يكون فهم معنى من المعاني من اللفظ دون
غيره من المعاني فاخر لا لمرجح وسبب علة والا للزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة اللفظ الى جميع
المعاني ودلالة المرجح والسبب انما هو الدلالة الذاتية كما قيل او القرينة او الوضع ليس الاول والاول
لاجل بطلانه وكذا الثاني لان المفروض انتفاء القرينة فانه في التبادر محل الفرض فتعين الثالث
وهو المطلوب اذ يجب ان يكون التبادر حاصلا للوضع ويستدل بالتبادر ان اللفظ موضوع لهذا المعنى المتبادر
انما اطلق حاصل نسبة اللفظ الى جميع المعاني على حد سوا فتبادر بعض من اللفظ من غير قرينة دون
بعض آخر يكشف عن كونه فالوضع له اللفظ اذ لو كان اللفظ موضوعا للغير ولم يتبادر ذلك الغير
وتبادر هذا البعض من الكلام والترجيح بلا مرجح فتبادر هذا البعض ولزم تخلف المعلول عن العلة
من العلة اي الوضع في عدم تبادر ذلك الغير فاذن لو تبادر هذا البعض فقط فعلم انه الموضوع له حقيقة
من غيره خاصة ولو تبادر هو مع الغير فهو علامة الحقيقة في كليهما بالاشتراك اللفظي فيطلق التبادر
علامة لمطلق الوضع ثم ان التبادر بالمعنى الاخص علامة للوضع الاخص والتبادر بالمعنى الاعم للوضع الاول
للوضع المتفق عليه ثم لنا ان كان الاستناد الى الافهام الى مجرد اللفظ وعدم ملاحظة القرينة لكنه مرادنا ههنا
لنا وقت الافهام في التحقيقة وعدمها لتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن جهة ذلك كثيرا
ما يصح الاختلاف في دعوى التبادر الاجمالية باصطلاح طائفة فقد يكون الافهام عند
اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعى انه التبادر ويمنع انتفاء القرينة و

بدعوى خصوصية التبادر وبه يعظاهر فعلا ولذلك وجبوا استقراء غالب موارد جهته الاصول هذا
الاحتمال لاشتباه والخلط انما لعدم استفراغ الوسع في تحقيقه وانما للتلبيس والوهم واختفاء القرينة
على المدعي وقلت قالوا ان الفقيه منهم في حد سير المشترك الى العرف وان كان هو من اهل العرف
لكثرة وقوع الاحتمالات وغلبة حزازة ولزوم المخالفة من الاستعمال بما يعرض من المناقشات
والمنافيات والشبهات من جهة الادلة العقلية والنقلية ولذا قد يدعي احدهم ان الامر للشي
لا بد ان يقتضي النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات ويدعي احد دلالة عليه الا ان التبس عليه
الامر من جهة الادلة العقلية التي قد تنال مقصوده وكذا في مقدمة الواجب وغيرها فلا بد ان يرجع
الى العرف عوام العربية ثم لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالمتشرع كالجاهل بالاصطلاح
وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان افهام المعنى و
التبادر من جهة نفس اللفظ لا غير بحيث يعرف بعد بذل الجهدات ذلك التبادر والفهم من نفس
اللفظ لا غير بحيث ان اللفظ موضوع لهذا المعنى ومستقل لها استقلالا انما فيكون التبادر علامة
للوضع وعلامة الحقيقة واما عدم التبادر فهو علامة المجاز في الجملة لانا علمنا بالاستقراء ان كلما كان
معنى مجازيا فهو ليس بمتبادر عند من كان عالما بالوضع فعدم تبادر شيء قد يقتضي كون ذلك
الشيء مجازا والا لزم تخلف المعلول اي التبادر عن العلة اعني الوضع والتوضيح وان شئت قلت ان عدم
التبادر بالمعنى الاخص ليس علامة المجاز اذ يحتمل ان يكون الاخص متبادرا بالتبادر بالمعنى الاعم كالمشترك
اللفظي فلا يجوز الحكم بالمجازية بمجرد عدم تبادر الخاص بخصوصه وايضا ظاهر انه يحتمل ان يكون الخاص متبادرا
بالمعنى الاعم وعدم تبادر شيء بخصوصه لا يستلزم عدم تبادره بالتبادر بالمعنى الاعم اي لا يكون مشتركا لفظيا
واما عدم التبادر بالمعنى الاعم فهو علامة المجاز وعدم وضع اللفظ له اذ المعنى الغير المتبادر مطلقا
عدم تبادر معنى خاص من اللفظ اصلا اي شيء ولو في ضمن التبادر فحكم بكونه معنى مجازيا والا لكان متبادرا
بالمعنى الاعم والا لزم تخلف المعلول وهو التبادر عن العلة وهو الوضع فتدبر واما تبادر الغير بالمعنى
الاخص فهو علامة المجاز وذلك لانه اذا لم يتبادر معنى خاص من اللفظ فيكون تبادره غيره منه مع كون
ذلك المعنى مما وضع له اللفظ في الواقع موجبا لتخلف المعلول عن العلة في عدم تبادر ذلك المعنى
موجبا للتحكم والترجيح بلا مرجح في تبادر ذلك الغير لاستواء الوضع بالنسبة الى كليهما واما تبادر
الغير بالتبادر بالمعنى الاعم فلا يكون علامة المجاز لوجوده في المشتركات اللفظية فلا يجوز الحكم بمجرد ذلك
بالمجازية فظهر مما ذكرنا ان عدم التبادر بالمعنى الاعم علامة المجاز وتبادر الغير بالتبادر بالمعنى الاخص
ايضا كذلك اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اوردوا على كون التبادر علامة للوضع والحقيقة وعدم التبادر
وتبادر الغير علامة للمجاز اشكالا اشهرها ان التبادر لو كان علامة للوضع لما تخلف عنه ضرورة
عدم تخلف المعلول عن العلة والعلامة من ذاتيها مع ان هذا لا يوجد في المشتركات اللفظية فلا يستقر
الحقيقة منعكسة لانه منقوض بالمشتركات اللفظية فانها حقيقة في جميع معانيها بالاتفاق لثبوت
الوضع لها ولا تبادر شيء منها الى الذهن عند الاطلاق ويظهر من هنا ضعف القول بكون عدم التبادر
ايضا علامة للمجاز لعدم اطراده فانه قد يوجد في المشتركات اللفظية مع انها ليست بمجازات فيها فالتبادر اللفظ

في اوائل الوضع

في اوائل الوضع حقيقة فيهما ومنع لزوم عدم تبادره منه وكذا ضعف القول بكون تبادر الغير علامة للمجاز
لعدم اطراده ايضا لوجوده في المشتركات اللفظية فينتقض القول بكون تبادر الغير علامة للمجاز المشترك
ايضا لتبادر غير كل واحد من معانيها منها مع انها حقيقة فيها جميعا بل انفاقا وفيه نظر لا ان هذا الاشكال
ضعيف ظاهر اما ضعف عدم كون التبادر علامة الحقيقة لعدم انعكاسه اي كونه منقوضا بالمشترك
فنظرا لا ان عدم تبادر جميع معاني المشترك من اللفظ ممنوع على القول بجواز استعمال المشترك في الجميع
وكونه ظاهرا فيه كما قيل فان السامع لا يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس بمقصود بل يتحقق التبادر
ولا لزوم هو المناط في العلامة بل يتحقق التبادر اراده على البدل الا اجماعا بالنسبة الى
جميع المعاني وان لم يعلم خصوص المراد وهذا القدر كاف فيما يدل على كون التبادر علامة الحقيقة
من اللفظ كما يتبادر بالجملة لو قلنا بجواز ذلك المذكور كما قيل فيمنع عدم التبادر بل نقول لجميع المعاني
متبادر سواء كان الجميع مقصودا ام لا وثانيا لو قلنا بما قال به المشهور المؤيد المنصور من عدم
جواز استعمال المشترك في الجميع او عدم ظهوره في الجميع فنقول قد ظهر مما بينا ان العلامة في
كل تبادر انما هي بحسبه فعلامية التبادر بالمعنى الاعم انما هي للوضع الاعم وعلامية التبادر بالمعنى الاخص
الاخص انما هي للوضع الاخص بمجرد عدم وجود التبادر بالمعنى صح
الاخص في المشترك لا يوجب رفع المشترك عن تحت التبادر وعدم وجود مطلق التبادر في المشترك
فتوهم لزوم عدم الوضع للمشترك لعدم كون معانيه متبادرة ضعيف لان التبادر الحقيقي والعلامة
انما هو سبق المعنى الى الذهن وهذا التبادر موجود في المشترك نعم لو كان التبادر الحقيقي هو سبق المعنى
الى الذهن مع العلم بكونه مرادا ايضا لزم ما ذكر من الاشكال ولكن ليس كذلك وثالثا سلمنا
عدم الانعكاس لكنا نقول في العلامة يمنع اشتراط الانعكاس ولزوم تساوي العلامة مع ذيها بل يجوز
ان يكون العلامة اخص من ذي العلامة نعم يجب ان لا يكون اعم من ذيها نظرا الى عدم دلالة العام على
الخاص واما لو كانت اخص من ذيها فدلالتها على ذيها كما لا يخفى فالانعكاس في العلامة غير لازم فتلخص
من جميع ما ذكرنا ان المراد بالتبادر ان كان هو سبق المعنى المشترك الى الذهن فيمنع ان كل معنى حقيقي
لا بد ان يكون متبادرا نظرا الى ان التبادر علامة والعلامة لا يجب فيها الانعكاس بل غاية ما يجب فيها
هو الاطراد وهو كلما يتحقق فيه التبادر يتحقق كونه حقيقة لا العكس وان كان المراد هو سبق المعنى
الحقيقي سواء كان مقصودا ام لا كما هو الحق نظرا الى ان التبادر مسبب عن الوضع والوضع لم يصدر
من الواضع الا بازاء المعنى الحقيقي كان مرادا ام لا ولا ينافي ذلك كون المقصود من الوضع التفهيم والتفهم
فنمنع حينئذ عدم تحقق التبادر في المشترك من نقول كل واحد من معاني المشترك متبادر الى الذهن وان لم
يكن المراد متبادرا وبين المراد والموضوع له واما ضعف توهم عدم كون عدم التبادر علامة المجاز لوجوده
في المشترك فقد ظهر مما مر على ان المراد بعدم التبادر الذي يكون علامة المجاز هو عدم التبادر بالمعنى
الاعم ولا شك انه عدم التبادر بالمعنى الاعم لم يوجد في المشترك فلا يلزم عدم اطراده كما ظهر واما ضعف
قوله بان اللفظ في اوائل الوضع حقيقة اه فلان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارضه علامة الحقيقة
والمعارض هنا نص الواضع بعلم صحة السلب ثم واما ضعف عدم كون تبادر الغير علامة المجاز نظرا
الى وجوده في المشترك مع وجود الوضع فيه بالنسبة الى جميع معانيه فظاهر لان المراد منه هو تبادر الغير

بالمعنى الاخص وهو غير متحصل بل غير موجود في المشترك فلا يلزم عدم اطراده فظهر مما ذكرنا كون التبادر
علامة الحقيقة وعدم التبادر علامة المجاز بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز للوجوه المتقدمة وثانيها
ان التبادر لو كان علامة للحقيقة لزم انتقاضه بالمشترك ايضا لكن بوجه آخر وبيانه انه اذا استعمل لفظ
المشترك باعتبار كونه موضوعا لمعنى في معنى آخر لا لاجل مناسبته من المعنى الاول والثاني فلا شك
في كونه مجازا والحال ان المعنى المجازي متبادر من اللفظ المشترك عند الاطلاق فلو كان التبادر علامة
الحقيقة وكاشفا عن الوضع للزم ان يكون المعنى المجازي معنى حقيقيا وهو باطل بالاتفاق مثلا
اذا استعمل لفظ العين باعتبار كونه موضوعا للباكية في الجارية لا لاجل مناسبة الجارحة لاجل كونه
موضوعا للجارية فلا شك في ان ارادة الجارية من لفظ العين بهذا الاعتبار يكون مجازا والحال انها
متبادرة من لفظ العين كالباكية وفيه نظر لما ظهر من ان المراد من التبادر ان كان هو سبق المعنى
المقصود الى الذهن فلا نسلم التبادر في محل الفرض وهو ممنوع وان كان المراد به المعنى مقصودا كان
او غير مقصود فالتبادر مسلم ولكن ليس هذا التبادر لاجل كون المعنى معنى مجازيا بل لاجل كونه من المعاني
الحقيقية للفظ مثلا تبادر الجارية من لفظ العين لمستعملها باعتبار مناسبتها للباكية ليس
التبادر لاجل كونها معنى مجازيا بل لاجل كونها من المعاني الحقيقية لوضع لفظ العين لها وهذا القسم
من التبادر لا ضير فيه لكونه علامة للحقيقة بلا شك وريب وثالثها ان التبادر لو كان علامة
للوضع والحقيقة لزم اما تحصيل الحاصل او الدور واللازم بكلا قسميه باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فبيانها ان التبادر اي تبادر المعنى من اللفظ بنفسه بلا قرينة والدلالة عليه موقوف على
العلم بالوضع والاطلاع عليه كما صرحوا به فلو كان هو علامة الوضع للعالم بالوضع فيلزم تحصيل
الحاصل واما لو كان علامة للجاهل بالوضع فهو يستلزم الدور ولان فهم المعنى من اللفظ بدون
القرينة موقوف على علمه بالوضع فلو كان علمه بالوضع موقوفا على التبادر وفهم المعنى ويستند الى فهمه
بدون القرينة كما ذكر لزم الدور وهو باطل ايضا وبعبارة اخرى كون التبادر علامة للوضع مستلزم
للمحال وكل محال فهو ممتنع فعلامية التبادر غير ممكنة اما الملازمة فلان التبادر موقوف على
العلم بالوضع فلو كان العلم بالوضع ايضا موقوفا على التبادر لزم الدور واما لو لم يكن موقوفا عليه
فالتمسك بالتبادر لاثبات الوضع بعد علم الوضع بغيره كنص الواضع مثلا على الوضع مستلزم لتحصيل
الحاصل وكلاهما محال كما لا يخفى وجوابه اما عن لزوم الدور فبمنع … الى اختلاف الجهة توضيحه انه يتصور
في المقام صور اربع كون تبادر العالم بالوضع علامة الحقيقة للعالم به وكون تبادر الجاهل به علامة لها
للجاهل به وكون تبادر الجاهل به علامة لها للعالم به وكون تبادر العالم به علامة لها للجاهل به وما
جعله القوم علامة للحقيقة انما هو الاخير بمعنى ان الجاهل بالوضع يراجع الى العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة
الى تلك اللفظة كان يلقى اليه اللفظ مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهمه منه هو المعنى الحقيقي
فان الجاهل بالوضع اذا رأى ان العالم به يفهم من لفظ مخصوص معنى مخصوصا مع تجرده عن القرينة
حقيقة او حكما كالقرينة … لكن علم الجاهل به بان العالم به لم يكن ملتفتا اليها عند فهمه المعنى
فعلم انه كان موضوعا له فتفهم الجاهل بالوضع موقوف على تبادر المعنى عند العالم به وتبادر المعنى عنده

العالم ليس موقوفا

العالم به ليس موقوفا على علم الجاهل به والمراد بكون التبادر علامة الحقيقة انما هو في هذه الصورة
واما تبادر العالم للعالم فتحصيل للحاصل اذ لا يحتاج العالم به الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام
الجاهل او اسكات الخصم واما تبادر الجاهل للجاهل فهو مستلزم للدور كما ظهر واما تبادر الجاهل
بالوضع للعالم به فالتمسك به ايضا مستلزم للدور بالنسبة الى الجاهل به وتحصيل الحاصل بالنسبة الى
العالم به والحاصل ان ثالث الصور الذي جعلناه علامة الحقيقة هو تبادر العالم بالوضع للجاهل به بمعنى
ان التبادر الحاصل للعالم بالوضع يصير سببا لان يحكم الجاهل به بكون المعنى المتبادر معنى حقيقيا للفظ
فتبادر العالم بالوضع وان كان ناشيا عن العلم بالوضع ولكن علمه بالوضع ليس مستفادا من التبادر بل
مستفاد من غيره كالتنصيص وغيره وعلم الجاهل بالوضع وان كان ناشيا عن التبادر الحاصل للعالم به ولكن
التبادر ليس ناشيا عن العلم الحاصل للجاهل فلا يتوقف احدهما على الاخر فيكون جهة الدور مختلفة وقد
ظهر ايضا هذا الجواب مما ذكرنا عند قولنا ان الجاهل باصطلاح … اذا تتبع موارد استعمالهم
الخ فان قلت ان دفع الدور والجواب عنه على النحو المذكور فاسد بوجهين احدهما ان الدور انما يندفع
لو كان المراد بالتبادر هو ما ذكرت من تبادر العالم بالوضع للجاهل به لا خلاف في حجية هذه الصورة
ولكن ليس مراد القوم بالتبادر هو هذا التبادر فضلا عن انا نرى العلماء يتمسكون به في اغلب الموارد لاثبات
الوضع فيها بالتبادر وليس هذا التمسك منهم الا لكونهم جاهلين بالوضع والا لزم تحصيل الحاصل
ان كانوا عالمين بالوضع فتمسكوا بالتبادر فحينئذ لزوم الدور باق بحاله في تلك الموارد الغالبة لكونهم
فيها جاهلين بالوضع بل يدعى ان العالمين بالوضع ايضا غالبا يدعون التبادر بحيث يستفاد من ادعائهم
ان سبب علمهم بالوضع هو التبادر كما يشير اليه الامر حقيقة في الوجوب لتبادره منه واسندوا التبادر علامة
الحقيقة وكذا التمسك للتعميم لذلك وقد عرفت ان التبادر لا يحصل الا بعد العلم بالوضع فلو كان العلم به ايضا
موقوفا عليه لزم الدور وثانيهما انه لو كان التبادر حاصلا للعالم بالوضع بسبب التبادر … ان هذا
الجواب في دفع الدور صحيح في الوضع التعييني نظرا الى ان العلم الحاصل للعالم بالوضع ليس ناشيا من
التبادر وان كان التبادر ناشيا عنه واما في الوضع التعيني فليس بصحيح بل لزوم الدور باق على حاله لم
وذلك لانه اذا استعمل اللفظ في المعنى المجازي كثيرا بحيث صار المعنى الحقيقي بالمرة مهجورا والمعنى المجازي
متبادرا من اللفظ مجردا عن القرينة لو كانت شهرة فلا شك في كون المعنى المتبادر معنى حقيقيا و
كون التبادر حقيقيا كاشفا عن الوضع وسببا للعلم بهذا الوضع اذ لا سبب للعلم الا هذا التبادر
والحال ان هذا التبادر ايضا يكون موقوفا على العلم بالوضع لما عرفت من ان التبادر لا يحصل الا
للعالم بالوضع فاذن يلزم ما ذكر من توقف التبادر على العلم بالوضع مع توقفه على التبادر فهذا دور
ظاهر قلت اما الجواب عن الاول فبان الدور لازم اذا كان مرجع تمسكهم بالتبادر هو جهلهم بالوضع
وليس كذلك لانهم يكونون عالمين بالوضع ووجه تمسكهم بالتبادر انما يكون لتفهيم الغير لا لتفهيم النفس
وهذا امر وجداني يجده كل من كان له ذوق سليم وطبع مستقيم مضافا الى انه يمكن ان يجاب …
بان تمسكهم بالتبادر ليس هو تمسكهم بتبادر فهمهم الى … اللفظ حتى يلزم الدور بل المراد بالتبادر هو
تبادر اهل العرف واللسان الا انهم لا ان يقال … بالحس والعيان خلاف ذلك … ايضا في …

انا نتمسك بالتبادر لاثبات الاوضاع ومرادنا تبادر اذهاننا الى المعنى على ان الظاهر من كلامهم
بل صريحها ان المتمسك بالتبادر انما يكون بتبادر المعنى الى اذهانهم لا التبادر عند اهل العرف و
اللسان فلحق في الجواب ان للشخص الواحد جهتين جهة علم وجهة جهل اذ هو من حيث هو من اهل اللسنة
لا اهل العرف يكون عالما بالوضع بالعلم الاجمالي و من حيث علمه لا التفات يكون جاهلا به فبعد
الالتفات وتحصيل التبادر له مع ملاحظة مجردا اللفظ عن القرينة يصير عالما بالوضع بالعلم التفصيلي
فلا يلزم الدور صرح لان التبادر موقوف على العلم الاجمالي بالوضع من جهة كونه عالما بالوضع
اجمالا والعلم بالوضع تفصيلا موقوف على التبادر من جهة كونه جاهلا بالوضع بالتفصيل فلا دور
لاختلاف الجهة بحسب العلم بالتبادر كثيرا ما ايضا غير مستلزم للدور لان الهم ايضا حالتين
حالة العلم الاجمالي وحالة العلم التفصيلي فمن حيث كونهم من اهل اللسان عالمين بالاوضاع اجمالا
اذ هي مركوزة في اذهانهم ويترتبون على طبقها الآثار والاحكام ومن حيث كونهم من اهل العلم
والتدقيق واهل الفكر والتحقيق جاهلون بها تفصيلا لاختلاط اذهانهم بالشبهات والاوهام
فاذا ارادوا تميز الحقيقة وتميزها عن المجاز فتارة يرجعون الى اهل العرف لخلو اذهانهم عن
الشبهات واخرى الى اذهانهم بعد تخليتهم عن التكلفات والشبهات حتى يحصل لهم العلم التفصيلي
بالوضع ايضا فعلمهم بالوضع تفصيلا موقوف على تبادر المعنى عندهم وتبادر المعنى عندهم لا يتوقف
على علمهم به تفصيلا حتى يلزم الدور الا انه حاصل لهم واما الجواب عن الثاني فمنظور فيه بما
لم نذكره من الجواب انا نا ونذا اجاب بعض الاساتيد دام ظله عن كلا الوجهين بوجه واحد قائلا
فالجواب عنهما ان العلم بالوضع حاصل لهم مع قطع النظر عن التبادر ولكن لما لم يكن نعلما بهذا العلم
ولم نلتفت اليه صار التبادر سببا لحصول الالتفات بالعلم الاولي وتحقق العلم به لا انه يكون سببا
لحصول العلم بالوضع ابتداء حتى يلزم الدور فالتبادر موقوف على العلم بالوضع من دون عكس ولا يخفى ان
كون هذا الجواب جوابا عن الثاني غير ظاهر اذ من الظاهر ان التبادر في الوضع التعيني يصير سببا للعلم
بالوضع ابتداء لا انه يصير سببا للعلم التفصيلي بعد حصول العلم اجمالا اذ قبل التبادر لم يتحقق الوضع حتى يكون
عالما به فيحصل التبادر كما لا يخفى لكن انا نسيئا انا نمنع لزوم الدور ولو كان المراد بالتبادر تبادر الجاهل
بالوضع ايضا وذلك لانا لا نسلم توقف التبادر و فهم المعنى من نفس اللفظ على العلم فان الاشتهار قد
يقتضي تبادر المعنى و فهمه من اللفظ المجرد بعد الحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم و بعد حصول التفاهم
للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار حتى يقال ان الشهرة قرينة والمبحث تبادر من نفس اللفظ و توضيح
المنع ان الوضع قسمان تعيني و تعيني فوضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة
والاشتهار فان كان الثاني فلا شك في ان التبادر والفهم هو نفس الغلبة والاشتهار والتفاهم للاشتهار
والغلبة لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وان كان الاول فكذلك ايضا ان كان فهم المعنى
بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى حينئذ موقوف على العلم بالوضع اذ
لا سبيل لفهم سوى ذلك فظهر مما ذكرنا ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف
عليه في صورة نادرة وهي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار دفع حصول الفهم

مطلقا موقوف على نفس الوضع فان التوقف فيما كان التبادر والفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في
هذه الصورة النادرة ظاهر واما فيما كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او
بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فالسبب للتبادر والفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى
الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين
سببا بعيدا في التبادر والفهم فيتوقف عليه الفهم والتبادر الوضع في جميع الصور من شرائط
الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة مستندة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن فتدبر ومما بينا
ان كون التبادر علامة للوضع مبني على ما ذكر من الدليل العقلي الدال على الحصر في اسباب الفهم ان التبادر
بين العلم بالوضع وبين القرينة الدالة على المراد المنتفية في محل البحث على الفرض فهذا الدليل العقلي
على التقريب المذكور لا يدل على كون علامة الوضع لفساد حصر المراد من القرينة ان ما يعم الشهرة او ما
يقابلها فان كان الاول فرضنا انتفاءها فانا نعقل الالفاظ فسد ذلك لان اغلب الالفاظ مشتهرة بالاشتهار
في معانيها كالاعلام واسماء الاجناس اذ ليس كل احد عالما بالوضع حتى يفهم منه الوضع في اغلب
الالفاظ فلذا مدار التبادر غالبا في فهم الاوضاع على الاشتهار لا العلم بالمعاني فلا يكون التبادر
غالبا علامة للوضع لاحتمال كونه مسببا عن الشهرة نعم يكون علامة في بعض الاعلام الشخصية والعرفية
الخاصة والمرسومات التعويرية قبل اشتهارها وهالى في غاية الضعف فان كان الثاني اي كان المراد من
القرينة ما يقابل الشهرة فلا يصح في الالفاظ الا ظهرو فيه نظر ضعيف هذا الايراد والاشكال اذ لو
كان المراد من افهام المعاني من الشهرة غالب ان الناس يفهمونها بملاحظة الشهرة فهو مكابرة للوجدان
فانا نريهم يفهمونها من نفس اللفظ من غير ملاحظتهم الشهرة وان كان المراد منه ان الشهرة صارت
سببا لرسوخ المعاني في اذهانهم وفهمهم المعاني بمجرد سماع اللفظ المجرد عن القرينة فهو معنى الوضع
فالتبادر ايضا كاشف عنه لان التبادر علامة للوضع الاعم من التعيني والتعيني كما مر ولكنه لا يعين
احدهما وعين لا يدعي انه يعين وبالجملة الاشتهار البالغ الى حد الهيئة المذكورة اصل في الوضع غاية ان الوضع
في محل الفرض هو الوضع التعيني لان المراد بالوضع هو اختصاص اللفظ بالمعنى بحيث اذا اطلق مجردا فهم
منه المعنى سواء كان سبب ذلك الاختصاص هو الشهرة او غيرها فالتبادر بمجرد حصول الفهم والتبادر من اللفظ
مجردا عن القرينة لا يوجب حصول العلم بالوضع لجواز كون التبادر مسببا عن المناسبة الذاتية الحاصلة
بين اللفظ والمعنى الموجبة لحصول تبادر المعنى منه فالتبادر بنفسه ليس كاشفا عن الوضع لكونه اعم لانا
نقول بعد تسليم بطلان القول بان دلالة الالفاظ على المعاني بالمناسبة الذاتية لا بالوضع نقول هذا ان كان
المراد بجواز كون التبادر مسببا عن المناسبة الذاتية ان مجرد وجود المناسبة كاف في تبادر المعنى
ومنه فيلزم ان يفهم الهندي مثلا لغة الترك وبالعكس لوجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
وان كان المراد ان المناسبة الذاتية مع الاطلاع عليها يوجب التبادر فهو فاسد جدا لما نرى من انهم
يفهمون المعاني من الالفاظ اشخاصا لم يعرفوا شيئا فضلا عن فهم المناسبة الذاتية مضافا الى انا نقول
كون التبادر علامة الحقيقة في عرفنا سواء كان السبب لذلك الاختصاص هو المناسبة الذاتية في
الصدر الاول وفي زمان الواضع او وضع اللفظ بازائه وحصول التعيين بكثرة الاستعمال منها الى

التبادر لو كان علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز يلزم النقض بالمجاز المشهور والحقيقة المهجورة لوجود
التبادر في المجاز المشهور لانه متبادر من اللفظ وليس بحقيقة وعدم وجود التبادر في الحقيقة المهجورة
لانها لم يتبادر من اللفظ وليست بمجاز فاذا كان التبادر اخص من الحقيقة وعدمه اعم من المجاز فلا يكونا
مطردين فليسا علامة لهما لان العام لا يدل على الخاص وشيء من الدلالات الثلاث كما لا يخفى واجيب عنه
اما عن عدم اطراد عدم التبادر لوجوده في الحقيقة المهجورة فبان عدم التبادر فيها انما هو للقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة وهي الشهرة وغلبة استعمال اللفظ في المجاز الراجح ونحن ادعينا كون
عدم التبادر علامة المجاز اذا كان اللفظ خاليا عن القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما عن عدم
اطراد التبادر لوجوده في المجاز المشهور بمنع المجازية فيه عند التبادر ومنع التبادر عند المجازية وكون هذا
التبادر بالمجازية في المجاز المشهور انما هو بملاحظة الشهرة وليس من نفس اللفظ وبعبارة اخرى اذا بلغت
تلك الشهرة الى حيث يفهم المعنى المشهور من نفس اللفظ من غير التفات الى الشهرة فلا شك ان هذا المعنى
حينئذ يكون معنى حقيقيا وان التبادر علامة الوضع التعيني واما اذا لم تبلغ الى هذه المرتبة بحيث يحتاج فهم المعنى
من اللفظ الى ملاحظتها فهذا المعنى يكون معنى مجازيا للفظ وهذا التبادر ليس علامة الوضع لكونه ناشيا
من الشهرة وهي من القرائن اللازمة له في المجاز المشهور وقد اجاب بهذا الجواب ايضا السيد الاستاد دام ظله مع
اشارة في الجواب الى شيء آخر ويلائمه ان التبادر في المجاز المشهور اذا كان ناشيا من نفس اللفظ مع قطع النظر
عن الشهرة فهذا التبادر علامة الحقيقة لكن يلزم حينئذ وجود المجاز المشهور وحيث نقول من قال بعدم ثبوت المجاز
المشهور لان التبادر ناشئ من نفس اللفظ لا من ملاحظة الشهرة فاصل الايراد والاشكال مبني فقط على ثبوت
المجاز المشهور وعلى هذا الفرض يحمل التبادر على انتفائه وعدم ثبوته فلا يرد الايراد والاشكال اصلا ولو كان
كان ناشيا من الشهرة وملاحظتها فنمنع ان كل تبادر علامة الحقيقة اذ الذي يكون علامة لها هو التبادر
بالمعنى الاخص وهو ما يستفاد من اللفظ لا التبادر بالمعنى الاعم حتى الحاصل من القرينة ولو كانت شهرة انتهى
اقول توضيح الجواب على وجه يكشف الحجاب عن المرام يتوقف على بيان المراد بالمجاز المشهور والحقيقة المهجورة فاعلم
ان اللفظ المستعمل في خلاف ما وضع له مرات كثيرة لا يخلو اما ان يتبادر من اللفظ مجردا عن سماعه المعنى الموضوع
له ولو بعد الالتفات الى استعماله كثيرا في خلاف ما وضع له او لا الثاني بشرط ان يتبادر منه المعنى الحقيقي الا انه
بعد ملاحظة كثرة استعماله في خلاف ما وضع له من المعاني المجازية يتردد الذهن الى المعاني المجازية جميعا على الاحتمال او
الى اشهرها او يحصل التحير والتردد فان المراد اي من المعنيين هل الحقيقي او المجازي ثم بعد ملاحظة خارجات
الموضوع له وملاحظة صحة الوضع وقوته ارتفع التحير والترديد في المراد فيحمل اللفظ على الحقيقة لقوة الوضع
الثاني المشترك ان يتبادر منه المعنى الموضوع له اولا ثم بعد ملاحظة كثرة استعماله في خلاف ما وضع له انصرف
الذهن اليه ثم بعد ملاحظة الحقيقة المهجورة وجهة الوضع مرة يحصل بها ظن اقوى من الظن الحاصل
من الاستعمالات في خلاف ما وضع له فيقدم عليه ويحكم بتقديم الحقيقة المهجورة على المجاز الراجح المسمى بالمجاز
المشهور على الحقيقة المهجورة كما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف على ما نقل عنهما واخرى يحصل فيها التردد بين
التحير لتساوي الظنين وعدم وجود مرجح لاحدهما على الاخر فيتوقف ويحكم بالاجمال في المراد كما ذهب اليه المحقق
على ما نقل عنه وهو المختار في مسألة المجاز المشهور وقال ابو يوسف بترجيح المجاز الراجح لقرينة الشهرة وفيه نظر لان

ان تبلغ الشهرة

فبيان معنى المجاز المشهور والحقيقة المهجورة وغيرهما

ان تبلغ الشهرة وغلبة استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له بحيث يتبادر منه المعنى المخالف للمعنى الموضوع له
معا في الذهن دفعة وملحقة بالحقيقة اذ ان بلغ الشهرة الى ان يفهم منه المعنى المخالف للمعنى الموضوع له
بمجرد سماع اللفظ ولا يفهم منه المعنى الموضوع له الحقيقي الا بالقرينة ولو بعد الالتفات الى السماع فالمرتبة الاولى
تكون ثلاث الاستعمالات في خلافه منها استعمالا مجازيا ويسمى هذا المجاز بالمجاز المرجوح واما الثانية
فيسمى المعنى المجازي فيها بالمجاز المساوي لتساويه واحتماله مع الحقيقة وليساويهما ساغ لترجيح الحقيقة على
اضلال المذهبين فيه واما الثالثة فيسمى المعنى الحقيقي الاولي فيها بالحقيقة المهجورة والمعنى المجازي
فيها بالمجاز المشهور والراجح وقد ظهر لك المذاهب فيه المشهور التوقف وتقديم المجاز المشهور والعكس الخلاف
اما للمعظم واما الرابعة فيسمى المعنى المشترك الموضوع له التعيني واللفظ بالمشترك اللفظي
واما الخامسة فيسمى المعنى المتبادر من اللفظ بالمنقول التعيني اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابطال اللفظ المجمل
ومعرفة الاقوال الثلاثة في المجاز المشهور ايضا فنقول ان تبادر المعنى المجازي فيه انما هو بواسطة الشهرة و
انه بمعنى عارض للفظ على جميع الاقوال في مسألة المجاز المشهور اذ ليس تبادرا من نفس اللفظ المجرد عن جميع
المذاهب اما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة المهجورة فواضح وكذا على قول المعظم من التوقف على
احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم انهم قالوا صريحا
بانه لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق بينهما في القرينة في المجاز
المشهور هي الشهرة وفي غيره غيرها وكون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها
وليس المجاز ان يفهم المعنى يحصل بها بطلاق اللفظ اليها ام لا لعنت او لم يبلغ اللفظ الى الاستعمال الى حد
لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم هذه القرينة لما كانت
لازمة للفظ وغير منفكة عنه كان الحمل على خلاف مقتضيه هذه القرينة محتاجا الى القرينة الكاشفة عن ذلك
كما هو الحال في قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز ما لنا في الحقيقة من الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة
فاللفظ الذي له حقيقة مهجورة ومجاز راجح يتوقف حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين
القرينتين فرقا وهو ان قرينة المجاز ما يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يرفع المانع عنها
فاحتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم الدلالة على المعنى المجازي ولا لان اللفظ على المعنى الحقيقي
موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة اصلا ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من
الاسد موقوف على ما ندري من الاشياء في وجوده كل شيء الا بعد وجود المقتضي ورفع المانع ولما
لم يكن لولا الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكون انتفاؤها كما هي مستمرة تدل على
المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني والحاصل ان المجاز اذا بلغ في الاشتهار بحيث يتبادر
الحقيقة في الاستعمال او بطلانها وسماه بعض المجاز المشهور فان الامر بين الحيثية بفهم منه المعنى بدون القرينة
ويتبادر منه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير حينئذ حقيقة عرفية كما
ذكرنا سابقا وهنا يمنع ايضا انه يحتج به للتبادر علامة الوضع كما سبق عنه وان لم يكن كذلك بل كان
بحيث يتبادر المعنى بملاحظة الشهرة وبسببها وان لم يلاحظ تفصيلا وهذا الذي ذكره الاصوليون في باب
تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المهجورة في الاستعمال والحق ان هذا التبادر الحاصل

ذلك ليس من علائم الحقيقة هذا المعنى مجازاً اذ المعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من حاق اللفظ مع قطع
النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة فان قلت
لا ثمرة في الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وبين التبادر منه المعنى بملاحظة
الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يترتب عليه ثمرة في الاحكام لان الشهرة فيما نحن فيه مما لا ينفك عنه ابداً في الشائع
تكون لازمة للفظ غير منفكة عنه فيكون الحمل على خلاف ما تقتضيه مجازاً الشهرة القرينة التي لازمة له حكماً
لا يتفاوت في حمل المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة على خلاف مقتضى اللفظ الا القرينة
ايضاً فاي ثمرة في هذا الفرق قلت لا كلام اذا كانت الحقيقة الاولى في كلتا الصورتين في الانفهام
الى القرينة اذ من الظاهر حينئذ كون الحقيقة الاولى في الصورة الاولى ملحقة بالمهجورة دون الصورة الثانية
بحيث يظهر هذا الفرق ثمرة في الاحكام نظراً الى انه اذا كانت الحقيقة الاولى في الصورة الثانية ايضاً
محتاجة في الانفهام الى القرينة يرجع بعض المهجورة ايضاً فتصير مجازاً كالصورة المهجورة قلت
ليس كذلك اما اولاً فلما مر في مقام الفرق بين القرينتين من ان احتياج الحقيقة في الصورة الثانية الى
القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى الحقيقي غالباً … ما ذكرنا واما ثانياً فلما صرح بعض العلماء
قائلاً ان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضاً بلا قرينة … الاحتمال فينبغي ان …
الاشتراك ولا يستلزم عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك … ايضاً الا ترى ان … العلماء
احتجوا على الامر في افادة الاعم مجازاً اذ … بالحقيقة من جهة التبادر وعدمه …
مجازاً في الوجوب … بين دعوى … استعمال الامر في كلامهم في الندب
خالياً عن القرينة والانفهام ارادة الندب من … اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال
مع القرينة لا يستلزم ما ذكروه كما لا يخفى … ذكرنا … الامر في كلامهم ايضاً مستعمل في الوجوب بلا
قرينة وان علم الوجوب من الخارج فلا يتفاوت … لا … تبادر المجاز وحصول التوقف والتفاهم
ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضاً لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر
… القرينة ومطلق … التوقف … المجاز … اختلفوا في بحث تعارض
الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب
الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب … المجاز
التبادر مع ملاحظة الشهرة لا … الحقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة وما ذا تأمل
فيما ذكرنا تقدم هذا الجواب عن عدم الاطراد وعدم التبادر لوجوده في الحقيقة المهجورة فان قلت ان
التبادر اذا كان مستفاداً من حاق اللفظ للعالم بالوضع لا يتبين للجاهل به التمسك به لاثبات الحقيقة
في مورد من الموارد المشكوك فيها فان الجاهل المريد للتمييز بين الحقيقة والمجاز كيف يعلم ان التبادر هل
هو حاصل بملاحظة الشهرة اللازمة للفظ في المجاز المشهور او من نفس اللفظ فلعله بالاصطلاح اذا رأى
ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يطلع عليه ان ذلك من جهة الشهرة اللازمة للفظ
او من جهة نفس اللفظ فلا يمكن له العلم بالوضع لاحتمال كونه المعنى مجازاً يفهم من اللفظ بملاحظة الشهرة
التي هي قرينة لازمة للفظ وباعانتها ولو لم يلاحظ بالتفصيل فالتبادر حينئذ مشتبه بالحقيقة فقط لان الجاهل

بالوضع لا يعرف الا حال اهل اللسان واهل هذا الاصطلاح انه يفهم اللفظ على معنى من دون قرينة فقط وذلك
لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها او لعل الاصطلاح انما لجل شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات
الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة والقرينة اللازمة للفظ قلت
ان الجاهل ينفي القرينة باصل العدم واصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون الحمل على التبادر باعتبار نفس
اللفظ لا باعتبار الشهرة والقرينة فيحكم بالحقيقة من باب التمسك بالاصل لا ورد عليه اولاً بانه معارض
في اصل عدم القرينة بما يقتضيه اصل عدم وضع اللفظ لهذا المعنى المتبادر ومع ان ترجيح الثاني لا احتياج
الاول الى الوضع ايضاً يترجح على مذهب من يرجح الاصل لانفراد الاصل بخلافه فيكون التبادر للحمل على اعتبار
الشهرة لا باعتبار الوضع واجيب عنه بان التمسك بالاصل انما هو من باب حصول الظن منه فالمعارضة
باصالة عدم الوضع لا وجه لها في المقام نظراً الى حصول الظن بخلافها مع الاستقراء في كلام اهل الاصطلاح
بانا نجد باستقرائنا في كلامهم وجدنا من ان التبادر في ما يكون من تجرد عن القرينة اللفظية يكون
ناشياً من نفس اللفظ والوضع لا من الشهرة والقرينة اللازمة للفظ ولان الظن يلحق الشيء المشكوك
فيه بالاعم الاغلب فيجري الى ان بنا العرف على عدم اعتبار الحال في بعض المقام فلعل اعتبار اصالة عدم القرينة
وظاهر انه عند تعارض الاصول لا بد وان يرجع الى المرجحات ومع قطع النظر عما ذكرنا فان يمكن
الجاهل باصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة لا احتمال كون التبادر مجازاً في نفس ما كان ظاهراً من الشهرة
ومثل هذه من المسائل الاصولية العلمية ولا يكتفى فيها بالظن الحاصل من الاصل فلا يصح التمسك
بالاصل في اثبات الوضع بهذا التبادر المفروض لا يقال ان الكلام انما هو في تعيين التبادر الذي يحصل
للجاهل المتتبع من محاورات اهل الاصطلاح ونفي القرينة باصل العدم لتعيين انه ناش من نفس اللفظ
لا من القرينة ومرجع الحاقه بالاصل في التبادر بكونه وصفاً حقيقياً للاطلاق ناشياً من القرينة وهذه
القضية ليست من المسائل الاصولية بل تعيين موضوع المسئلة الاصولية اذ مسئلة الاصولية هي
ان التبادر الناشي من جهة اللفظ علامة الحقيقة ام لا فالبحث عن هذه من المسائل الاصولية العلمية
لانا نقول انه وان التبادر من اللفظ حجة وعلامة للوضع ومثبته قضية كلية من مسائل علم الاصول
وقولنا تبادر الحيوان المفترس المعهود من لفظ الاسد علامة لكون لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس المعهود
جزئي من جزئيات تلك القضية الكلية وكما ان القضية الكلية من مسائل الاصول فكل جزئي من جزئيات
تلك القضية الكلية مسئلة من مسائلها وهذا من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان فجريان
الخلاف في لزوم القطع في المسائل الاصولية وعدمه في كل منهما غاية ما في الباب جريان الخلاف في الجزئي
تابع لجريانه في الكلي فمن يشترط لزوم القطع في المسائل الاصولية يكتفي بها لو كان التبادر من جهة اللفظ
مع القطع بكونه من غير جهة القرينة فدليل اصل المسئلة الاصولية هو نفس حصول القطع فان جهة
القطع به مقطوع به فكان التبادر الواضع من مثبتات الوضع والحقيقة والتواتر ايضاً
من مثبتاته فكذا القطع باذهان المعنى من اللفظ بدون مدخلية شيء آخر كاشف عن كونه ذلك بسبب
الوضع قطعاً اذا تحقق هذا … بطلان القول بكون الدلالة من مقتضيات ذات اللفظ
كما … بانه لا يشترط القطع في مثبتات الاوضاع بل يكتفي بالظن فيجيز الانضمام الحاصل …

اللفظ بمعاونة اصالة عدم القرينة او الغلبة او نحوهما لا طرح غيره مع بيان الادلة على ذلك فهذا القدر الحاصل
من الاصل يقوم مقام العلم في استفادة كونها للمعنى حقيقة كاصل عدم القرينة مع كونها في نفس الامر مجازا غير
مضر مع ان هذا فرض نادر ويجبره عدم فلتان الباب على ان اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو
المجاز في نفس الامر لا يقال التمسك باصل عدم القرينة وجعل الاصل في التبادر وضعيا حقيقيا لا اطلاقيا ينا
في ما ذكرته سابقا لما ذكره القوم في تعريف التبادر من انه سبق المعنى من اللفظ الى الذهن مجردا عن القرينة
حقيقة او حكما فان التبادر بهذا المعنى مما يحكم العقل القاطع بحجيته وكونه كاشفا عن الوضع لما عرفت من ان
سبق المعنى الى الذهن لابد ان يكون لمرجح لاستحالة الترجيح من غير مرجح والمرجح في المقام بحكم العقل ليس الا
الوضع لانتفاء غيره كما تقرر والتمسك بالاصل في اثبات كون التبادر وضعيا يكشف عن انه يجوز ان يحصل
التبادر ولا يحصل به القطع بالوضع لان الاصل لا يجري الا في محل الشك ولا شك في المنافاة بين القول بان
الاصل في التبادر ان يكون وضعيا وبين التعريف المذكور للتبادر لانا نقول التنافي بينهما تم فان للتبادر اطلاقين
حقيقيين كما ترى احدهما سبق المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة حقيقة او حكما وثانيهما على سبقه من
اللفظ سواء كان اللفظ مع القرينة او بدونها وعلى فرض كونه معها سواء كانت القرينة دالة على المعنى المجازي
او الحقيقي كتبادر المعاني من الفاظ المجازات والمشتركات وما يحكم العقل بحجيته وكونه كاشفا عن الوضع
انما هو القسم الاول واما القسم الثاني فلا يثبت به الوضع الا بمعاونة الاصل فتم لم يرتفع المنافاة فان قيل
ثانيا ان الغالب في التبادر حصوله من اللفظ لاجل الترديد بالقرينة وما يحصل منه من غير الترديد بالقرائن
قليل ولا شك ان الترديد بالقرينة ربما يحصل منه من جهة التعويد بالقرائن فقيل كلا شك ان الترديد بالقرائن
من جملة القرائن فكيف يجوز مع ذلك الغلبة القول بان الاصل عدم القرينة فان المراد بالاصل ان كان الظاهر
فالغالب في التبادر حصوله بالقرائن فيجب القول بان الاصل وجود القرينة وان كان الاستصحاب فلا يثبت به الا
الوضع بالدليل العقلي لان الاستصحاب لا يثبت حجية التبادر وانما يثبت الوضع وما يثبت بالعقل
غير جائز لان اللغات كالاحكام توقيفية لابد من وصولها من اهلها كما تقرر واجيب عنه بوجوه الاول
انه شبهة في مقابلة البداهة فان الغالب حصول تبادر المعاني من الالفاظ لاجل الوضع من غير التفات الى
حصوله بسبب الترديد بالقرائن كتبادر معنى الخبز والماء والخل والحنطة والشعير والارض والسماء
الى غير ذلك من الالفاظ فانا نجزم بكون هذه الالفاظ حقيقة في معانيها لاجل التبادر من غير التفات الى
حصوله بسبب الترديد بالقرائن وان كان مسبوقا بالترديد مضرا في كونه كاشفا عن الوضع لما امكن الحكم
بالحقيقة في الاوضاع التعيينية بسبب التبادر لكونه مسبوقا بالقرائن كالاعلام الشخصية فان الترديد بالقرائن
انما هو ثابت في جزئيات الالفاظ لاجل التفهيم والتفهم كقوله اسقني الماء والخبز اريد بهما تلك المراد
بهما الجزئيات المخصوصة او المصاديق الخارجية على نحو القضية لا معانيهما الكلية فلم يثبت فيها الترديد
بالقرائن لاجل التفهيم والتفهم اولا احدا سقني الماء واراد به الجسم الرطب السيال البارد الكلي وهكذا الامر في
غيره كالكلي مع ان التبادر من تلك الالفاظ عندنا اطلاقها انما هو المعاني الكلية وحصل لنا العلم بانها
في تلك الجزئيات انها حقيقة في المعاني الكلية من غير ثبوت الترديد بالقرائن لانه يتبادر منها على حقايقها
فانا متتبعنا في كلامهم رأينا ان المراد من تلك الجزئيات في الموارد المخصوصة لم يثبت بمعونة الترديد

بالقرائن يحصل منه لنا العلم بمعونة التبادر بان تلك الالفاظ حقايق في معانيها الكلية فقد والحاصل ان ما
ندعي التبادر فيه انما هو المعاني الكلية ولا مدخلية فيها للقرينة كما عرفت وما كان لها مدخلية فيه انما
هو الجزئيات المخصصة والمصاديق الخارجية ونحن لا ندعي حجية التبادر فيها بل لم ندعي اصل
التبادر فيها فتم الثالث لو سلمنا وجود القرينة المذكورة في الجميع فنقول ان تجريد
عن بعض الحقيقة الا اذا كان سببا لفهمها فان تمام المعنى من اللفظ لو كان مستندا الى القرينة
مع بعض بالحقيقة ولكن ما نحن فيه ليس كذلك اذ نحن نفهم المعاني من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن
القرينة وان كانت موجودة وقد عرفت ان المراد بالتبادر المجرد انما هو سبق المعنى من اللفظ الى
الذهن مجردا عن القرينة حقيقة او حكما والتجرد الحكمي حاصل في المقام وهو كاف في تحقق الحقيقة
الرابع ان القرينة المذكورة من القرائن الداخلية التي يثبت بها الوضع فهي لا تضر في تحقق
الحقيقة لاجل التبادر الحاصل من هذه القرينة فان المراد من القرينة التي ذكروها في تعريف التبادر
المجرد وقالوا بان المراد به انما هو سبق المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة ليس الا القرينة الخارجية المانعة عن
ثبوت الحقيقة معها بالمجاز اذ لو كان المراد من قولنا التبادر حاصل في الغالب بسبب الترديد بالقرائن
هي القرائن الداخلية فهو مسلم ولكن لا يجديك نفعا وان كان المراد منها القرائن الخارجية او الاعم فهو
ممنوع لان القلة المسلم في تحقق الحقيقة بالقرينة الداخلية الخامس انا نختار اولا انه المراد بالاصل في المقام
الاستصحاب وقولك انه لا يمكن اثبات الوضع بالعقل ضعيف لانا لا نستصحب لكي يثبت اللغة وسببه لم
يكون مثبتا للتبادر والذي يكون مثبتا للوضع هو احدهما من الامرين البداهة سلمنا ولكن لما نقول ان كلية
عدم جواز اثبات الوضع بالعقل حتى في نحو المقامات ممنوعة اذ لم يقم عليها دليل مع ان العلماء تمسكوا
بالاستصحاب لاثبات الوضع في نحو المقامات من غير نكير كما لا يخفى على الخبير وثانيا انا المراد به الظاهر
وقولك بان الظن لا يثبت به الوضع لعدم حجيته ضعيف فان هذا من الظنون المخصوصة التي قام على حجيتها
الاجماع القاطع بضرورة العقل بانه لم يمكن حجيته للزم اختلال نظام المكالمات والمحاورات في فهم المراد من
الالفاظ اذ ما من لفظ الا وهو يستفاد الظن بالمراد المستفاد من تلك الالفاظ
الاولى المتقدم ذكرها وادعيها ان الغالب في التبادر المستفاد من المطلقات هو التبادر الاطلاقي
الناشئ من الغلبة فلا بد وان يحمل المشكوك فيه عليه فكيف يمكن القول بان الاصل عدم كون الاصل في التبادر
حقيقيا ناشيا من الوضع واجيب عنه اولا بان المراد من التبادر الاطلاقي في المطلقات ان كان مع ملاحظة
الاستعمالات الخارجية الجزئية فالغلبة مسلمة ولكن لا يجديك نفعا نظرا الى انا نحصل التبادر المستفاد
من الموارد الجزئية بسبب الخصوصيات الخارجية علامة الحقيقة وان كان المراد تبادر نفس المعاني مجردة عن
جميع الخصوصيات فنمنع غلبة كون هذا التبادر هو التبادر الاطلاقي الناشئ من القرينة بل نقول هذا
تبادر كاشف عن الوضع اذ تبادر نفس المعنى من اللفظ مجردا من جميع الخصوصيات علامة الوضع و
الحقيقة ولا شك فيهما الا انه مستند الى القرينة لا يقال بناء على كون هذا التبادر ناشئا من الوضع
فما معنى اجراء اصالة عدم القرينة في المقام لانا نقول اجراء الاصل حينئذ لدفع احتمال كون التبادر ناشئا
من القرينة وهي غلبة الاستعمال فلا يضر ضرر فتم وثانيا لو سلمنا ان الغالب في التبادر الحاصل من

٧٥

المطلقات هو الشاذ ولا طلاق فنقول ان هذه الغلبة لا تقتضي ذلك اما لان عدم القرينة نظير العمومات المخصّصة
فانها المبنيّة التخصيص لها حتى قد قيل ما من عام الا وقد خصّ ومع ذلك اذا اطلقت العمومات مجرّدة
عن القرينة يتبادر منها العموم تبادرا حقيقيا كاشفا عن الوضع ويحكم بانتفاء المخصّص باصالة
عدم قرينة عليه وهذا من الواضحات لا خفاء فيه وخامسها ان العلماء يثبتون المنقولات
بالتبادر حيث يقولون ان الصلوة مثلا حقيقة في الاركان المخصوصة للتبادر والاصل عدم كون هذا
التبادر ناشيا من القرينة مع ان هذا الاصل معارض باصالة عدم النقل وبقاء اللفظ على معناه الاول اللغوي
فلو قلنا لا يحتج بتقديم اصالة عدم [illegible] من قبيل الدليل الاجتهادي والاصل عدم القرينة من
قبيل الدليل الفقاهتي فلا بدّ وانه نقول بوجود القرينة وان لم نقل بتقديمها فلا نقول بها ايضا لتقدم
اصالة عدم القرينة بل لا بدّ من التوقف فكيف يمكن مع هذا اجراء اصالة عدم القرينة واحتج منهم
بانه لو لم يكن التبادر حجة للزم اختلال النظام لاختلال نظام المكالمات كما مرت اليه الاشارة
هذا اقول الحق ان كلام المستشكل في عدم حجية التبادر متعلقا بالجاهل باصطلاح طائفة اذا
رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ الخاص معنى خاصا فلا يمكن له العلم بالوضع لاحتمال كون
المعنى معنى مجازيا فهم من اللفظ بملاحظة الشهرة التي هي قرينة لازمة للفظ فالتبادر لا يثبت به
الوضع والحقيقة فقط اذ العام لا يدل على الخاص وكذا كلام المجيبات الجاهل بنفي القرينة باصل
العدم ويحكم بالحقيقة التبادر فما سد ان على نحو الاطلاق بل التحقيق في المقام هو التفصيل في الكلام
اذ ربّ مقام يتّجه نفي القرينة باصل العدم بل اثبات الحقيقة بالتبادر من غير احتياج الى التمسك
بالاصل ورب مقام لا يتّجه النظر الى ان التبادر باعتبار ملاحظة اطلاع الجاهل بالوضع على وجود
القرينة وعدمه ينقسم الى اقسام خمسة لانه اما ان يكون حاصلا من اللفظ مع العلم بعدم وجود القرينة
كما هو كذلك في اكثر معاني الالفاظ الحقيقية او يكون حاصلا منه مع العلم بوجودها كما في المجازات او يكون
حاصلا منه مع الشك في وجودها وعدمه والشك ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يعلم بعدم التفات
من يتبادر الى ذهنه المعنى من اللفظ الى هذه القرينة او بعدم اطلاعه على احتفافها باللفظ واما
ان يعلم باطلاعه عليها والتفاته اليها واما ان يشك في اطلاعه وعدمه لا شك ولا ريب ولا اشكال
في حجية التبادر وكونه علامة الوضع والحقيقة في قسمين من هذه الاقسام الخمسة وهما صورة العلم
بعدم وجود القرينة وصورة العلم بعدم اطلاعه عليها او عدم التفاته اليها نظرا الى الادلة السابقة لا سيما
البرهان العقلي المتقن للترديدات المحكمة في تقدم البراهين الواضحة والادلة الساطعة فيهما من
الضد المتقن من علامية التبادر وتسميان بالاجتهاديين نظرا الى حصول العلم بهما بسببين من الوضع و
عدم مدخلية القرينة فيهما وعدم الاحتياج الى التمسك بالاصل في اثبات كون فهمها من اللفظ فيهما علامتان الوضع
سواء استكشفنا النقل كما لو علمنا بوضع سابق لهذا اللفظ لمعنى آخر ام لا واما صورة الشك في وجود
القرينة واحتفاف اللفظ بها وكذا صورة الشك في الالتفات اليها فنحكم فيهما ايضا بان التبادر علامة
الحقيقة لاصالة عدم وجود القرينة وعدم الالتفات اليها وتسمى هذان القسمان من التبادر بالتبادر
الفقاهتي لانهما لا يثبتان الوضع والحقيقة الا بضميمة الاصل وهو لا يفيد الا الظن فهما لا يفيدان الا

الظن بان

الظن بالوضع كما مرّ مرارا واما صورة العلم بوجود القرينة والالتفات اليها مع علم الجاهل بالوضع
ان هذا التبادر وفهم هذا المعنى من اللفظ كان مسببا من القرينة او من الوضع فلا بد فيها من النظر
اما هو التوقف فيها وعدم الترجيح لعدم المرجّح في البين وقد كان مذهب استادنا الشريف [illegible] ايضا
الا على التوقف قائلا ونحن في هذه الصورة من المتوقفين نظرا الى ان الشك في المقام لكونه مسببا
الشك في الحادث فلا يجري اصالة عدم وجود القرينة لما علم الالتفات اليها للعلم بها في المقام كما هو
المفروض فيحتمل ح ان يكون تلك القرينة قرينة موكدة للمعنى الموضوع له الخاص ويحتمل ان يكون قرينة
[illegible] فيحتمل ان يكون القرينة قرينة صارفة وكان المعنى معنى مجازيا ويحتمل ايضا ان يكون
قرينة معينة حتى يكون اللفظ مشتركا لفظيا قرينة [illegible] لخصوصيته [illegible]
او يكون مشتركا معنويا وكانت القرينة معينة لخصوصيته [illegible] ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن لنا
التمسك بالتبادر لاثبات الحقيقة ولا فارق في البين [illegible] بتعيين احدى القرائن
والتمسك بما قال به بعض العلماء هنا من دعوى الغلبة [illegible] اذا شك في كون صارفية القرينة او
غيرها يحكم بكونها صارفة [illegible] الدليل على كون القرينة
صارفة ان كان قاعدة اولوية التاسيس على التاكيد [illegible] العبارة فاولا لا اصل لهذه
القاعدة [illegible] القرينة اذا كانت صارفة يكون [illegible]
او معينة ايضا [illegible] كون القرينة صارفة [illegible]
[illegible] هذه الغلبة ممنوعة لتحقق الغلبة في كون القرينة معينة لغلبة الاشتراك المعنوي لكن [illegible]
اعتبار تلك الغلبة موقوفا على قاعدة اولوية التاسيس على التاكيد [illegible] فلذا قلنا بانا من
المتوقفين [illegible] بكون القرينة [illegible] لو كان [illegible] البيان من اولوية التاسيس على التاكيد [illegible]
[illegible] احتمال التاكيد وكذا احتمال التعيين [illegible] الاشتراك فيكون امرنا ح
دائرا بين احتمال كونها معينة او صارفة [illegible] الاحتمالين الى قاعدة تعارض المجاز مع الاشتراك
المعنوي لان القرينة لو كانت صارفة [illegible] المجاز ولو كانت معينة [illegible] الاشتراك المعنوي [illegible]
[illegible] هذه القاعدة [illegible] البيان [illegible] لان المقامات مختلفة [illegible] التاكيد اولى وربما
يكون [illegible] فلذا قلنا بالتوقف وعدم الترجيح في هذه الصورة انتهى كلامه [illegible] ثم نرجع ثانيا [illegible]
[illegible] القاعدة [illegible] الصورة ايضا في الجملة [illegible] استعمال اللفظ في هذا المعنى مع القرينة
[illegible] استعمال [illegible] بكون اللفظ حقيقة [illegible] غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي [illegible]
استعمال في معناه الحقيقي [illegible]
[illegible] المتقن من كون هذا التبادر
المقترن بها [illegible] علامة الحقيقة اذا لم نعلم بوضع لهذا اللفظ لمعنى آخر في السابق كما
[illegible] من الادلة الاجتهادية [illegible] ولا معارض له ح واما اذا كان
[illegible] لمعنى آخر [illegible] لمعارضة هذه الغلبة [illegible] النقل وكذا اصالة عدم
النقل [illegible]

بالقرينة المذكورة مع

٧٩

وثانيهما اصالة عدم حدوث المواضعة بالنسبة الى هذا المعنى المتبادر الذي لغلبة استعمال اللفظ فيه وكذا الحال
في التبادر بين المتعاضدين فان القدر المتيقن من ثبوت الوضع بهما انما هو فيما لم يكن اللفظ مسبوقا بوضع
لمعنى اخر والا تعارض كل واحد من اصالة عدم القرينة في صورة الشك فيها واصالة عدم الالتفات
اليها في صورة الشك فيها باصالة عدم النقل مع وضوح المقال لكن بمخالفته لظاهر بعض الاخبار ان الاصوليين
اختلفوا في صورة الشك في كون التبادر وضعيا او اطلاقيا بحيث انه لا يعلم انه مستند الى الوضع او الى
القرينة التي يشك في وجودها او في الالتفات اليها او في كونها قرينة على فرض وجودها والالتفات
اليها على قولين فذهب جمع الى كونه وضعيا اي ناشيا عن الوضع كاشفا عنه نظرا الى اصالة عدم القرينة
وعدم الالتفات اليها وكان منشأ هذا القول عدم حكمهم بوضعيته وعدمها في صورة الشك في قرينية
القرينة الموجودة مع الالتفات اليها نظرا الى عدم جريان هذين الاصلين فيها للعلم بوجودها والالتفات
اليها فيختص حكمهم بذلك بصورة الشك في وجود القرينة وصورة الشك في الالتفات اليها والمعتمد
عندنا هو الحكم بوضعية التبادر في الصور الثلث لكن بتفصيل خلاصته ان التبادر اما ان يحصل بمجرد
سماع اللفظ حيثما اطلق اللفظ او في الاغلب بحيث انا نعلم بكون المعنى الخاص متبادرا من اللفظ حيث يطلق الا في
غالب الاوقات وان لم يستعمل اللفظ فيه غالبا بل كان استعماله فيه نادرا [illegible] بتحصيل [illegible] هذا المعنى في
في بعض الاوقات لكن نعلم ان تبادر هذا المعنى كان في الاوقات الاخر اغلب [illegible]
كان التبادر على خلاف على المتبادر مع علمنا بعدم [illegible] ذلك التبادر [illegible] الوجوه سواء لم يكن
المتبادر نادرا او كان وعلمنا بعدم غلبة هذه الندرة في عدم التبادر واما ان يحصل التبادر في بعض الاوقات
لكن مع احتمال كونه حاصلا من اللفظ في الاخر ايضا وعدم كونه حاصلا منه فيها فان كان الاول فان علمنا
بان هذا التبادر انما نشأ من جهة مدخلية لغلبة الوجود في حصوله سواء كانت تلك الغلبة موجودة وعلمنا
بعدم مدخليتها فيه او لم يكن موجودة فنحكم فيه بكون هذا التبادر كاشفا عن الوضع في جميع الصور الثلث
سواء كان مسبوقا بالوضع ام لا اما عند العلم بعدم كونه مسبوقا بالوضع فلان الغلبة دليل اجتهادي ولا معارض
له فنحكم لاجلها بكون التبادر وضعيا في الصور الثلث مضافا الى اعتضادها بالاصلين وهما اصل عدم القرينة
واصل عدم الالتفات اليها في صورة الشك في القرينة والالتفات اليها بل انهما ايضا يثبتان الوضع للمعنى
المتبادر واما عند العلم بكونه مسبوقا بالوضع مع الشك في حدوث القرينة او الالتفات اليها فقد عرفت
وكذا في صورة الشك في قرينية القرينة المشكوكة منها الان لما عرفتها من غلبة عدم النقل واصالة عدم
حصول المواضعة اللاحقة وبقاء المواضعة السابقة معارض بواحد من هذين الاصلين باصالة عدم القرينة
ويبقى الاخر مع غلبة عدم النقل لكن غلبة عدم النقل ليس هنا مورد التمسك بها لان مورده انما هو فيما
اذا ثبت الوضع لمعنى في السابق ولم نثبت غلبة تبادر المعنى المخالف له واما اذا ثبتت تلك الغلبة فليس
الغالب عدم النقل بل الغالب هو النقل والمفروض في المقام ثبوت غلبة التبادر في خلاف الموضوع له
الاول في الامر الثاني بين ان يكون هذا المعنى المتبادر معنى حقيقيا منقولا اليه اللفظ او مجازا مشهورا
ولا ريب في المجاز المشهور في مقابل النقل في غاية القلة كما لا ينكره احد من السيد [illegible] واما الاصل الاخر
فلا يعارض هذه الغلبة المفروضة في الحمل على الاصول في مقابل الغلبة وبحوها من الاسباب المعتبرة عند العقلاء

فرض القطع

من باب الظن والظن فيما نحن فيه انما هو مع غلبة التبادر بنفع اليه من هذا الاصل ايضا فالجملة نحن
نحكم في الاول بكون التبادر وضعيا في جميع الصور الثلث الا ان هنا فالاستغراق فانا تتبعنا وجدنا
ان مثل المفروض فيه ينشأ من الوضع والنقل فالغالب بحسب طبيعة اهل اللسان فانهم [illegible]
ما يكون مسبوقا بالوضع وان كان على الحكم بكون هذا التبادر الذي يكون في الاغلب حاصلا وضعيا
في جميع الصور الثلث وان لم يكن مسبوقا بالوضع وان كان الثاني فنحكم بكون هذا التبادر [illegible]
الحاصل في الاوقات النادرة اطلاقيا وبكون هذا المعنى معنى مجازيا في جميع الصور الثلث سواء لم يكن
مسبوقا بالوضع او كان مسبوقا به اما في صورة كونه مسبوقا به فلما مر ان الامر يدور بين ان يكون هذا المعنى
معنى مجازيا راجحا بكون المتبادر الحاصل في بعض الاوقات ناشيا عن القرينة وعدم تبادره في الاغلب
لاجل عدم القرينة وبين ان يكون ذلك المعنى معنى حقيقيا منقولا اليه اللفظ حتى يكون عدم تبادره في الغالب
لاجل كونه حقيقة مرجوحة ولا شك في ان الحقيقة المرجوحة في غاية القلة فنحكم بالمجازية لغلبة المجاز
بالنسبة اليها مضافا الى غلبة عدم النقل واصالة عدم النقل المخالفة الى الاصلين الاعتباريين فان صور
الثلثة ايضا تقتضي عدم بلوغ هذا اللفظ الى مرتبة النقل واما في صورة عدم كونه مسبوقا به فكذلك نحكم
بما ذكرنا هذا اللفظ في هذا المعنى لاطلاقية التبادر بالنسبة الى هذا المعنى للاستقراء فان الغالب فيه مثله
هو المجاز بمقتضى طريقة اهل اللسان فانهم بنائهم على الحكم بانه مجاز وعلى اجراء اثار المجاز عليه
اما ان اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها في صورة الشك فيهما وان اقتضيا الحقيقة لكنهما لا يقاومان
الادلة المذكورة في صورة كونه مسبوقا بالوضع وعدمه وان كان الثالث فلا نحكم فيه بكون التبادر
وضعيا في شيء من هذه الصور الثلث سواء كان مسبوقا بالوضع ام لا فان اصالة عدم النقل وغلبة
عدم النقل يقتضيان عدم الحكم بكون هذا التبادر وضعيا في صورة كونه مسبوقا بالوضع فنحكم في هذه الصورة
ايضا بكون التبادر اطلاقيا واما في صورة الشك في قرينية القرينة المشكوك فيها فلا وجه لعدم وجود
المعنى الحقيقي واما في صورة الشك في حدوث القرينة او الالتفات اليها فلان اصالة عدم القرينة
واصالة عدم الالتفات اليها وان اقتضيا الوضع ولكن لا دليل على اعتبارهما الا الكتاب والعقل او
الاجماع ونظائرها والا اخبار فلعدم انصرافها الى الاعتبار لا ستحبابه المرفوع واما المستنبطة فلعدم كون
ذلك من شأن الشارع واما العرف فلعدم اعتنائهم بهذه الاصول في نحو هذه المقامات فانهم مجرد رؤية
هذا التبادر في بعض الاوقات لا يحكمون بالوضع بل يحتمل هذا التبادر بالتبادر الاطلاقي ويحكم بامارة
المجاز على هذا المعنى المتبادر فظهر مما ذكرنا في هذه التحقيقات ان التبادر على اقسام
قسم يقطع فيه بعدم تسببه من القرينة للقطع بانتفائها وقسم يقطع فيه بعدم تسببه منها للقطع
بعدم الالتفات اليها وان كانت موجودة وقسم تسببه منها مشكوك فيه وهو على اقسام ثلثة قسم
يقطع بغلبة تبادر المعنى الخاص عند سماع اللفظ المجرد وكان عدم الاستعمال فيه وقسم يقطع
بحصول تبادر المعنى الخاص منه في بعض الاوقات مع القطع بعدم غلبة هذا التبادر منه وقسم يكون
تبادره منه بعضها مشكوكا فيها والاقسام الثلثة الاول علامة الوضع سواء كان مسبوقا بالوضع ام لا
وسواء كان الشك الحاصل في القسم الاخير من هذه الاقسام الثلثة ناشيا من احتمال حدوث القرينة او من

احتمال الالتفات اليها او من قرينة الامر الحادث بعد القطع بوجوده وعدم الالتفات اليه والحاكم هو عرفاء
وطريقة اهل اللسان ولكن حيث انه في كون هذا التبادر علامة الوضع ان يعلم بعدم دخلية غلبة الوجود
فانه لو احتمل كونه مستندا اليها لم يحكم بكونه وضعيا بل يحكم بكونه اطلاقيا فاذا لم يحتمل حينئذ كونه مستندا
من غلبة الوجود فيحكم بكونه وضعيا حضرها انما كان اغلب استعماله في غير هذا المعنى المتبادر فانه
اذا كان بينا مع ذلك فان هذا المعنى عند التبادر مع كونه اغلب استعمالا في غيره يكشف من كونه موضوعا
بازاء هذا المعنى واما القسمان الاخيران فيحكم فيهما بكون التبادر اطلاقيا اما في الاول منهما فلانهما يحتمل
الحكم بان هذا المعنى التبادر واما في الثاني منهما فكما يعني انا نجري عليه احكام المجاز لو فرض به
الاوضاع وعدم سلوك طريقة الوضع فيه فيهما حكما بوضعية التبادر من هذه الاقسام الثلاثة
الاخيرة هو القسم الاول منها بلا فرق بين ان يكون الشك في حدوث القرينة او الالتفات اليها او في قرينة
الامر الحادث وبلا فرق بين كون مستندنا فيه التنصيص للنقل ام لا وفيما حكمنا باطلاقيته هو القسمان الاخيران
ايضا كما كان ولذا لو ظهر بعد هذا التبادر [illegible] نحكم عليه بالاطلاق [illegible] بوضعية التبادر عند
الشك فيها وفي اطلاقيته كما لا يخفى فان التبادر الحقيقي دليل على كونه مثبتا للوضع بل ثبوت [illegible]
به بخصوصه التبادر الاجتهادي لا تمر على قسمين قطعي وهو ما علم بعدم تسببه عن القرينة او عن
الالتفات اليها في صورة القطع بوجودها وقد مر انه لا شك في حجية هذا التبادر وكان مثبتا
للنقل ام لا وظني وهو ما لم يعلم بعدم تسببه عن القرينة ولكن كان في الاغلب يحصل هذا التبادر من
اللفظ مع العلم بعدم تسببه عن قرينة غلبة الوجود وقد مر ان هذا ايضا حجة سواء كان مسبوقا بالوضع
ام لا وسواء كان في الشك في حدوث القرينة او الالتفات اليها او في قرينة الامر الحادث [illegible]
الامر المسبوق بالوضع بين النقل والمجاز المشهور وفي غير المسبوق بين الحقيقة والمجاز المشهور ولا ريب
في تقدم المجاز المشهور ولا ريبة بتقدم المجاز على القول بوجوده فيحكم بكون هذا التبادر اطلاقيا في
الغالب [illegible] صريح لهذا المعنى لاجل هذه الغلبة اما في صورة الشك في عدم قرينة الامر
الحادث فالمثبت للوضع فيها هو نفس هذه الغلبة واما في صورة الشك في حدوث القرينة وفي الالتفات
اليها فالمثبت له ايضا نفس الغلبة لا اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها اذ لا دليل على اعتبار
من الاصول [illegible] كما عرفت سابقا غاية الامر كونهما مؤيدين للغلبة في هاتين الصورتين بالنسبة
فالحكم بوضعية التبادر او اطلاقيته او التوقف في صورة الشك في وضعية التبادر واطلاقيته اما الشك
في كون التبادر مستندا الى الوضع او من القرينة بعد وجود غلبة التبادر وعدمها او الشك فيه اليها
اصل العدم كما في الشك في القرينة او في الالتفات اليها فلو حصلنا غلبة التبادر وعلمنا بعدم تسببه
عن غلبة الوجود لحكمنا بكونه وضعيا في جميع الصور ولا يمنعنا [illegible] باصل العدم في الحكم بوضعية
التبادر هنا التوقف في صورة الشك في قرينة الامر الحادث [illegible] تسببه من غلبة الوجود
لو قلنا باعتباره حكمنا بالاطلاقية فيما هو في مقام العمل واما لو لم توجد تلك الغلبة المذكورة فان
علم بكون التبادر الحاصل من اللفظ نادرا فيحكم بكونه اطلاقيا اجتهادا في جميع الصور [illegible] الثلث
سواء كان مسبوقا بالوضع ام لا وان لم يعلم بالغلبة والندرة كما لو وجدنا التبادر في بعض الاوقات وشككنا

نادرا في الاوقات

نادرا في الاوقات ولا نعلم بوجود الغلبة وانتفائها فيحكم بكون هذا التبادر اطلاقيا ايضا لكن فيما هو
نادر التبادر الاطلاقي ايضا فانا نشك التبادر الوضعي فانا لم نعلم او نظن بكون التبادر مستندا من القرينة
وقسم فيتمسك فيه ونتوقف في الحكم بكونه وضعيا لكن نرجع الى الاصول والقواعد في مقام العمل فيقتضي
اصالة عدم توقيفية الاوضاع في الالفاظ هو عدم الحكم بكونه وضعيا بل الحكم باجراء احكام المجاز عليه وبقاء
الحال وبالجملة فلا نحكم اجتهادا في هذه الصورة لاجل التبادر بشيء من الوضعية والاطلاقية وان كان نحكم
بالاطلاقية في صورة كونه مسبوقا بالوضع نظرا الى اقتضاء اغلبية عدم النقل واصل عدم النقل ثم يمكن
تحصيل الاعتقاد في صورة الشك البدوي في وجود غلبة التبادر بالرجوع الى ملاحظة غلبة الاستعمال
لعدم انفكاكها منها في الاغلب فيحصل المناط في الحاق هو غلبة الاستعمال فيه تفرع بها الشك فانا
اذا علمنا بكون اللفظ قبل الاستعمال في معنى خاص على غلبة مستمرة وزمان معتد به فيحكم بكون اللفظ موضوعا
لهذا المعنى لاستقراء كان لا مرجح وان حمله المعنى حقيقة او مجازا مشهورا مستمرا ولا شك ان
المجاز المشهور على [illegible] وجه كما هو كذلك [illegible] مستمرا بل هو [illegible] يحصل [illegible] حصول الوضع التعيني ويبلغ
الى مرتبة الوضع فانا لم [illegible] في زمان معتد به ولو لم نعلم باستمرار الغلبة فيحكم
ايضا بكونه اطلاقيا [illegible] في زمان معتد به او شككنا فيه ولكن في التبادر [illegible]
[illegible] بكون اللفظ [illegible] لهذا المعنى [illegible] ولكن بكون حصوله في السابق او في الان مشكوكا
[illegible] علمنا بكون اللفظ موضوعا للمعنى الاخر في السابق وعلمنا انه [illegible] في ان هذا النقل
هل حصل في السابق او في هذه الازمان [illegible] ان يكون على فرض النقل له في السابق بحمله على النقل التعيني في
التعييني الشك انه يكون هذا المعنى المستعمل فيه اللفظ في السابق تماما [illegible] الشخص الذي يحمل في حقه
حصول النقل [illegible] هذه الشروط فحكم بحصول النقل بالوضع لهذا المعنى في السابق بتعيين هذا
الشخص كما عليه طريقة اهل كل لسان فانهم اذا [illegible] ان لفظا ما موضوع في عرفهم للمعنى
الذي [illegible] لا يعلمون [illegible] في السابق [illegible] لم يوجد هذا العرف فضلا عن الوضع
[illegible] هذا الوضع هل حصل [illegible] التعيين او التعين المسبب عن كثرة
استعمالهم [illegible] اهل زمانه [illegible] ان هذا اللفظ كان اغلب استعماله في هذا العرف في زمانه وزمان اهل
لسانه [illegible] لهذا اللفظ مجردا عن القرينة يحمل على هذا العرف [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] العلمية [illegible]
[illegible] استعمال [illegible] هذا اللفظ في لسانه وكتابه في هذا العرف
الذي [illegible] الاعتقاد بانه كان [illegible] هذا العرف [illegible] هذا اللفظ بانا [illegible] في اول
الامر [illegible] وبالجملة في صورة [illegible] باستمرار الغلبة الاعم من الشك
فيه والعلم بعدم استمرارها فيحكم بالوضع التعيني لكن لو وجدت هذه الشروط المذكورة واما لو فقدنا احدها
فلا نحكم بشيء بل نتوقف [illegible] في مقام [illegible] في هذه التفاصيل التي ذكرناها ظاهرا [illegible] بعض
الحكم على نحو الاطلاق بان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا تمسكا باصالة عدم القرينة وعدم الالتفات في
صورة الشك فيهما والحكم بالتوقف في صورة الشك في قرينة الامر الحادث نظرا الى عدم جريان [illegible]

الاصلين وقد ثبت لما عرفت من ضعف الاصلين نعم الاشتباه بها القسم الا ان يترك الكلام هنا على صورة
وجود غلبة الاستعمال التي بملاحظتها يرتفع الشك ويقال انهم يحكمون بوضعية التبادر حينئذ وكذلك
خبرهم بحقيقة بعض ما هو كالاصلان المذكوران لعدم قيام دليل على اعتبارهما كما مر هنا فان الي الانتهاء الاحلال
سلمنا ثم وعدم المنافاة ثم الجانبية الاستعمال اصلا فلا امارة في كون التبادر علامة للوضع هو القطع بعدم القرينة
والالتفات اليها وعلاوة عدم القطع بذلك كما في صورة حصول الشك فيه ولذا كانت غلبة التبادر في
البين فحكم ايضا بوضع اللفظ للمعنى المتبادر غالبا وان شك في ذلك التبادر بدوا ايضا يجب الرجوع
الى مدة غلبة الاستعمال فان وجدت الغلبة المستمرة في زمان معتد به يحصل الظن بالوضع للاستقراء
المجاز الغير المستمر لا يوجد وان لم يعلم غلبة المستمرة فحكم بالوضع التعييني لو اجتمعت جميع الشرائط المذكورة
وفي صورة اختلال واحد منها لا نحكم بشيء جعلا من الوضع التعييني فتدبر هنا تحقيقات خلت عنها زبر
المتقدمين والمتأخرين فخذها بقوة وكن من الشاكرين وسادسها ان التبادر لو كان علامة للحقيقة
والوضع يلزم النقض بالمطلقات المشككة فانه لو قال احد لصاحبه ائت الي بشيء نأكل منه الخبز
وبنا وانما الجائع لكل خبز من الطعام يفهمونه المتكلم واهل العرف ويقولون بعدم استحقاقه التبادر و
ليس هذا الا من جهة ان المتبادر من الاكل هو الاكل المتعارف مع ان لفظ الاكل حقيقة في مطلق الاكل
ولو حبة ونحوها من الاجزاء التبادر لو كان علامة للحقيقة يلزم ان يكون المطلقات المشككة الا تكون
حقيقة في الافراد الشايعة مجازا في الافراد النادرة لثبوت التبادر للقسم الاول وعدمه بالنسبة
الى الثاني ولا ريب في بطلانه بالاتفاق فكذا المقدم وسابعها ان الشايع التبادر لو كان علامة للحقيقة
يلزم ان لا يكون المبهمات الكلية التي هي مدلول الالفاظ المطلقة معاني حقيقية لتلك الالفاظ والتالي
باطل فان مفهوم الانسان مثلا معنى حقيقي لفظه موضوع له والحال انه غير متبادر من اللفظ عند
الاطلاق بل المتبادر هو الافراد الشايعة فالمقدم مثله والجواب عنهما اما عن الثامن الاول فان ذلك
انما يكون بقرينة الاعتياد وكثرة العادة او غلبة التبادر هنا ليس كون التبادر الناشي عن القرينة
علامة الوضع والحقيقة نعم لو لم يلاحظ العادة فلا يحكم بتبادر عن مطلق الاكل ولذا لا يقع سلب
الاكل عن اكل الحبة مثلا بدون تقييد النقل واما على التقرير الثاني فان التبادر الذي جعلناه علامة
الوضع هو التبادر الناشي عن حاق اللفظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية والتبادر الشايعة في
المطلقات بالنسبة الى الافراد الشايعة ناش من العلة والشيوع لا من نفس اللفظ نعم لو شك في كون
التبادر في المطلقات ناشيا من نفس اللفظ لنقول بكونه علامة الوضع بالنسبة الى الافراد الشايعة
وان كان ناشيا عن غلبة فلا يضر ... وقول سبع التشريك والجواب ... واحد لا يخفى واما عن التقرير الثاني
فان المراد من عدم تبادر المبهمات في المطلقات ان كان هو عدم تبادرها مرادا من اللفظ فهو مسلم
ولكن لا يجب بذلك نفيها فان عدم تبادرها مرادا لا يستلزم عدم تبادرها بالمجاز كونها متبادرة
ولكن لم يعلم كونها مرادا وان كان المراد عدم تبادرها اصلا فهو ممنوع لانها متبادرة من المطلقات الا
انها لم تكن مرادا ولهذا نقول ان في المطلقات تبادرين تبادر الاطلاق مرادي وهو بالنسبة الى الافراد
الشايعة وتبادر حقيقي غير مرادي وهو بالنسبة الى نفس المبهمات فتدبر وسابعها ان التبادر

لو كان علامة للحقيقة والوضع للزم ان يكون المفاهيم حقيقة لكونها متبادرا من الالفاظ والتالي باطل
فالمقدم مثله والجواب عنه بانا لا نسلم تبادر المفاهيم ابتداء اذ المتبادر من اللفظ ابتداء هو المنطوق
ثم المفهوم ثانيا وبتبعية المنطوق لا بالاستقلال والتبادر الذي يكون علامة الوضع هو التبادر
الابتدائي الاستقلالي لا بالتبعية حتى لا يطلق التبادر حقيقة على التبادر ههنا الا انا نقول بكون اللفظ حقيقة
في المفهوم ايضا كالمنطوق كما صرح به بعض المحققين وزيادة المفاهيم هنا اذ انا نتحقق المفهوم من
اللفظ لا هو المتكلم واما اذا قلنا بعدم تحققه بمعنى ان كلما يطلق عليه انه مفهوم فهو داخل في المنطوق كما ذهب
بعض الفحول فعلنا بعدم حجيته كما هو مقتضى المحقق فلا يرد الايراد اصلا اما على الاول فلان هذا التبادر
تبادر حقيقي كاشف عن الوضع واما على الثاني فلعدم ثبوت التبادر اصلا فان دلالته على عدم حجية
المفهوم انما هو عدم ثبوت الفهم عرفا ولذا لم يتحقق الفهم العرفي لم يتحقق التبادر ايضا لان احدهما عين الآخر
فتدبر وثامنها ان التبادر لو كان مثبتا من الوضع وعلامة للحقيقة للزم ان يكون دلالة الالتزام
كدلالة العمى على البصر ودلالة الاربعة على الزوجية حقيقة لتبادر اللازم من اللفظ كالملزوم والتالي باطل
فالمقدم مثله والجواب عنه بانا لا نسلم تبادر اللوازم من اللفظ بالاستقلال بل انما هو بتبعية الملزومات
وقد عرفت ان التبادر التبعي ليس علامة للوضع وتاسعها ان التبادر لو كان علامة الوضع للزم ان
يكون دلالة اللفظ على جزء معناه على وجه الحقيقة لكونه كالكل متبادرا والتالي باطل فكذا المقدم والجواب
عنه بما مر هنا بانا لا نسلم تبادر الجزء من اللفظ عند الاطلاق بل المتبادر منه هو الكل وتبادر الجزء بتبعية
الكل لا بالاستقلال والتبادر التبعي ليس علامة وعاشرها ان عدم التبادر لو كان علامة المجاز للزم كون
معنى اللفظ الموضوع له قبل الاستعمال مجازا فانه اذا وضع لفظ لمعنى واستعمل فيه مرة او مرتين والى
حد لم يبلغ معرفة الاشتهار فلا شك في كونه حقيقة والحال انه غير متبادر وحينئذ فعدم تبادر المعنى الحقيقي
قبل الاشتهار اما ان يكون المراد به بالنسبة الى العالم بالوضع او بالنسبة الى الجاهل به فان كان الاول فعدم
التبادر ممنوع بل نمنع ندعي بحصول التبادر له وان كان الثاني فعدم التبادر مسلم ولكن نحن نجعل الخ فانا
لم نجعل تبادر الجاهل علامة الحقيقة فان قلت انك تقول بكون التبادر علامة الوضع منقوض بالحقائق
التي بينها تجوز منها كالمن والرطل والحقة والفرسخ ونحوها فان المتبادر من تلك الالفاظ عرفا هو المعنى
الاعم الشامل للمعنى الحقيقي وما تحته بالنقص لا زائدة من غير زيادة ونقيصة وما هو المعنى المجازي وهو ما يكون
عند علمنا الى ان زيدا ونقصا عند كلك فلو كان التبادر علامة الوضع للزم ان يكون تلك الالفاظ حقيقة
فيها بحسب عرفنا ناقصا كان او زائدا قلت هذه المسامحات لا تخلو اما ان تكون من قبيل المنقول
بمعنى ان لفظ الرطل مثلا نقل عن معناه اللغوي الحقيقي الى ما يطلق عليه عرفنا او يكون من باب المجاز
المشتهر ان كان من قبيل الاول فالجواب ان التبادر مسلم وعلامة الوضع فلا يرد شيء وان كان من قبيل الثاني
فنقول هذا التبادر ليس علامة للوضع لما عرفت من ان التبادر الذي نجعله علامة هو التبادر المستفاد
من نفس اللفظ وهذا مستفاد من القرائن الخارجية وينبغي التنبيه على امور الاول ان الاصل عدم
النقل سواء كان النقل تعيينيا او تعينيا بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول ولم يكن
مرجح للنقل يحمل على عدم النقل ولا يلتفت الى احتمال النقل من المعنى المعلوم للعرب باحتمال نقله من العرب

دليل على اصالة عدم النقل

٧٩ البدو لتقبل بمعنيين خلاف الاصل ويدل عليه وجوه منها الاجماع فانا نعلم قطعا ان بناء المحاورات
من زمان آدم الى زماننا هذا وبناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا سمعوا الفاظا يحملونها على معانيها
من غير التفات الى احتمال النقل ولو توقف احد لاجل ذلك لخطّؤوه وسفّهوه ومنها ان طريقة اهل اللغة
والعرف التي هي الحجة في المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم والمعلوم من سجيتهم انهم ما لم يعلموا
النقل بدليل معتبر لا يلتفتون اليه ويفسرون اللفظ بالمعنى المعلوم له لغة ويحملونه عليه فانهم اذا رأوا
كلاما من شعر او خطبة او غيرهما ممن تقدم عليهم يحملونه على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا بالنقل
وتعويلهم في فهم معاني الالفاظ على الكتب المعتبرة لا يتم الا لذلك اذ انما يفيد ذلك اثبات المعاني في الكتب
عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون حدث بعد ذلك فلا يتم الا بهذا الاصل واخبار اهل الخبرة
انما يكون على المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحملون الالفاظ المختلفة بحسب زمان الصدور على معنى
واحد على ان بيان المعاني في تلك الكتب غالبا ليس الا بالالفاظ التي يجري فيها الاحتمال ومنها
انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد المنقولين ولو
المتكلم المعتبر لا يفيد في نفي القرينة المتصلة لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها
ما ترى من حال العلماء كلّ الاعصار في الاعصار الابعد مع بعد زمنهم ومنها انه لولاه لزم انسداد باب استنباط
الاحكام الشرعية في هذا الزمان واما المراد لا سبيل الى فهم المعاني في البلد او الى زمان الشارع
غالبا الا ان العلم بها يحصل في الازمنة ولا يثبت انه كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع او قبله ايضا
الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم كون نقل الكتب لغوا اذ لا يمكن الاطلاع على استفادة
منها باهل زمانه ان كيف لا ان الاحتمال لا يرتفع منها الا ما شاء ونقدم من معاني الفاظها
فلولا هذا الاصل لم يعلم معانيها وبان النقض في فن التأليف منهم شعار ضياع البيان لا يكون الا
باللفظ لشيء اذ التبادر الذي يكون علامة الحقيقة ومثبتا للوضع انما يكون علامة في العرف
بين الفاظ فلا يحكم به بثبوت الوضع ايضا في عرفنا الا بدليل خارجي كما ان لزم النقل فيها حصل
في عرفنا ووقع الشك في حصول الوضع في بعد اللغة واما ان اصل التمام الخارجية فتمسك بعض في
اثبات الحقيقة الشرعية بتبادر الاركان المخصوصة في عرف المتشرعة لا يخلو من اشكال لان النزاع في
عرفهم بل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الشارع ايضا وحصول التبادر في عرف المتشرعة لا
يثبت الوضع في زمان الشارع الا مع ثبوت اتحاد الزمانين فهذا التبادر وهو غير معلوم فتم الدليل
ثم لا شك في حجية التبادر المتفق ولا ريب في ثبوت الوضع به سواء كان قبل الفحص عن المعارض ام
بعده فما سمعت من بحث الاصل في حجية الفحص لا يحصل حصل وفا في زمان وجود حصل وبا في سبب
حصل وفي اي مرتبة كان وفي اي حكم كان ولا اختصاص لحجيته بزمان بعد الفحص بل لا معنى للفحص عن
المعارض حيث اذ الفحص عن احتمال الخلاف وهو خلاف فرض العلم والقطع واما التبادر الظني فالعمدة
المتفق المستفاد من الادلة الدالة على حجيته وكونه علامة الوضع انما هو بعد الفحص واما قبل الفحص فلا دليل على
حجيته وكونه كاشفا عن الوضع فان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل عليه بعينه فالدليل على طبق
الاصل طريقة العقلاء فان طريقتهم مستمرة وسجيتهم مستقرة على لزوم الفحص بل اجماع العلماء ايضا منعقد

على ذلك

على ذلك فالعمدة المتفق من كونه التبادر علامة للوضع وتبادر الغير علامة المجاز انما هو بعد الفحص والترجيح الى
الموازين واما كيفية الفحص عن التبادر فهو ما قرره بعض من حيث يجب عرض لفظ المتبادر على صحة السلب
فان صح سلب اللفظ عنه ينكشف عن كونه الاطلاق على لفظ المتبادر بحض مجاز او ان لم يصح السلب عنه
ينكشف عن كونه وضعيا واما كيفية الفحص عن تبادر الغير على ما قرره البعض ايضا فهو انه يعرض هذا
اللفظ الغير المتبادر على عدم صحة السلب فان لم يصح السلب ينكشف عن كونه موضوعا لذلك اللفظ ايضا وان
صح السلب ينكشف عن كونه مجازا ولكن هذا الكلام منه ضعيف نظرا الى ان التبادر وصحة السلب
كلاهما اجتهاديان اما متفقان او مختلفان فان كان مفهوم منهما التبادر على صحة السلب في صورة
كونهما اجتهاديين فهو غير معقول اذ كيف يمكن حصول العلم بالحقيقة والمجاز في شيء واحد بحسب اجتهادين
وعلى فرض امكانه فهما متنافيان فلا يمكن عرض صحة السلب على التبادر ولم يحصل كاشفا عن الوضع
وان كان ذلك في صورة كون التبادر فقاهيا وصحة السلب اجتهاديا فهو حق لكن لم يراع صورة
ذلك فحكم بكون صحة السلب حاكما على التبادر على نحو الاطلاق مع ان الامر على العكس
السلب حاكما على التبادر في هذه الصورة وبالعكس فالتبادر لا اجتهادي وصحة السلب الفقاهي
لان صحتها حاكم عليه على نحو الاطلاق ولعل ذلك من غفلته وان كان ذلك في صورة كونهما
فقاهيين فهما متعارضان لا يجري فيه هذا الكلام في تبادر الغير فان ذلك ان المرجح
وهذان بعينه الشبهة مقدمة على بينته الثاني فلت الكلام لا ان سلبنا المذكور كما
فانما يتم الدليل بالنسبة الى صحة السلب حيث انه يثبت التعميم بتبادر الغير فان تبادر
~~الغير بالمعنى الاخص... يفيد الوضع... المتبادر الوضع من مراد...~~
من غير المتبادر وعدم صحة سلب اللفظ عن ذلك المعنى الغير المتبادر يثبت الوضع لكن لا يتم
هذا الدليل في صحة السلب بل الامر بالعكس لان التبادر يثبت الوضع للمتبادر وصحة السلب تنفيه
عنه وتبادر الغير لا يثبت تقديم كل ما يثبت على كل ما ينفي لان المثبت انما يقدم على النافي اذا كان
نفي النافي تعليقيا كنفي المستفاد من اصل البراءة وكذا اذا كان اسناد الخبر الثاني فانه بعد الفحص
المثبت كان يكون بعد الفحص عن عثوره بعد الفحص واثبات المثبت ناشئا عن عثوره بعد
الفحص فلا تعارض بينهما في الحقيقة واما اذا كان بينهما تعارض كما يكون مورد الاثبات
والنفي شيء واحد فلا يكون عن منشأ يتعين التبادر في وضع اللفظ للمعنى ويقتضي
صحة السلب عدم وضعه له فلا ... الترجيح بينهما بل يجب الرجوع الى المرجحات الاخر ... في تبادر
الغير وعدم صحة السلب عن ذلك المعنى المسلم تقارنهما فعن جعل ميزان التبادر وتبادر
الغير صحة السلب ... وعدمها لاختلاف المناط هو التحليل الذي لا يرجع الى ما يحكى
حقيقة ... الخامس عدم صحة السلب علامة للحقيقة والثاني علامة
المجاز ... اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فان لم يصح سلبه عنه فانه يرى
الجاهل ان اصل العرف عنه الثاني لا يصح سلبه عنه حكم بكونه حقيقة وان صح سلبه عنه فانه يرى انهم
يحكم بكونه مجازا بل قد يفرق ... العلامة من ... اطلاق ... ايضا اصطلاح

الضابط صحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل لاجل كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح
كما عرفت في التبادر فالمراد بصحة سلب اللفظ السلب وعدمها صحة سلب المعنى عن اللفظ وبيانه انه يصح
صحة سلب كون المعنى تماما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا موضوعا عدم صدق اللفظ من
حيث هو على المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث المعنى المعين ولا من حيث المعنى الحقيقي والمجازي
بل من حيث المعنى مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقة والمجاز وتوضيح ذلك ان كل لفظ له معنى بحيث
ربط خاص به بحيث هنا سواء كان ذلك ... لا علم وهذا الربط هو المعتبر في كون ذلك المعنى
لهذا اللفظ وليس هذا الربط الا تحقق الوضع الذي هو سبب ... هنا معنى ذلك ويحكم
سلب معنوية هذا المعنى له لذلك اي ليس معنى له لانه ليس جميع معانيه ولا واحد منها كما قيل بل
بمعنى ان ربط المعنوية وهذه النسبة لم تتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في
قولك هذا ليس بأسد مثلا ان هذا ليس مما يراد بهذا اللفظ ويقصد عنه فكل صحة سلب علامة
ليس علامة للحقيقة والمجاز بل صحة سلب معنوية معنى للفظ فاذا شاهد الجاهل بكون معنى معنى
حقيقيا للفظ عند طائفة او مجازيا انهم لا يجوزون سلب معنويته له يحكم بالحقيقة والا فالمجاز
وظهور ذلك انما يكون بمعونة المقام كما اذا دخل رجل ورأى انه قال واحد منهم لغيره ايتني باسد
نحا بشجاع فقال الآخر هذا ليس باسد فيثبت ... ان ما جئت به ليس معنى لما امرتك بالمجيء به
فيعلم انه صح سلب معنوية الشجاع للاسد فيحكم بمجازيته ثم الوجه في كون ذلك علامة ان المنفي
من المعنى كما مر هنا انما هو المعنى الحقيقي بل المجازي ليس معنى له في موضع خاص والا لكان
لكل لفظ معان غير محصورة فلو قيل هنا ليس معنى له لم يفهم انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس
الامر لان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فكلما يجوز هذا السلب لا
يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز هذا السلب لا يكون معنى حقيقيا في نفس الامر كما
لا يجوز هذا السلب يكون معنى حقيقيا اذ لا يتحقق عدم الجواز الا مع ثبوت الحقيقة فظهر من هنا
عدم الاحتياج الى قيد في نفس الامر كما ذكره البعض ... بالجزم لا تنافي في مثل قوله سبحانه ما
هذا بشرا الآية وقول اهل العرف حين المبالغة لمن جاء ببليد بعد الامر بالمجيء بانسان ليس هذا انسانا
لان الاول ليس بمقام سلب المعنى من اللفظ وليس المراد هنا ليس معنى البشر بل المراد هنا من افراد البشر والسلب
فالثاني ليس على الحقيقة ونفس الامر فان قلت للجاهل كيف يعلم ان السلب حقيقي قلت الاصل وهذا ورد على كون
صحة السلب علامة المجاز وعدمها علامة الحقيقة بوجوه الاول ان عدم صحة السلب لو كان علامة الحقيقة لتحققت
كلما تحققت والحال انا نرى قد تتحقق الحقيقة ولم يتحقق عدم صحة السلب كما في اللبن المخلوط بالماء والخبز المحرق
ووجود الماء المخلوط بالطين ... فان استعمال اللفظ في كل واحد منها على سبيل الحقيقة بالبديهة
ولم يتحقق فيها عدم صحة السلب بل السلب صحيح في جميع المذكورات عرفا لانه يصح عرفا ان يقال انه ليس بطين و
لا بخبز ولا بماء فلا يصح القول بكونه علامة الحقيقة وجوابه اولا ان العلامة لا يجب فيها الاطراد بل الواجب انه
كلما تحققت العلامة تحقق ذو العلامة واما العكس فلا يجب وثانيا ان عدم صحة السلب الذي يكون علامة
الحقيقة انما هو عدم صحة السلب الواقعي النفس الامري وهو موجود في المذكورات اذ لا يصح سلب الطينية

والخبزية

والخبزية والمائية عنها بلا ريب وما ترى منها من صحة السلب عرفا فهو مجاز وقع على نحو المسامحة لشدة المشابهة
بين هذه الحقائق وبين ما وقع عليه السلب الثاني انه لو كان علامة الحقيقة للزم ان يكون المسامحات
العرفية كلها مستعملة على سبيل الحقيقة لتحقق عدم صحة السلب فيها عرفا والحال اتفاقيتهم على سبيل الحقيقة
بل بطريق المجاز وذلك كما في الفرسخ اذا نقص بقدر شبر لا يصح عرفا ان يقال ليس بفرسخ والحال ان اطلاق الفرسخ
على الناقص منه ولو شبرا مجاز لا حقيقة لعدم استعمال اللفظ فيما وضع له فعدم صحة السلب لا يكون علامة الحقيقة
وجوابه اولا انا لو قلنا بان المسامحات العرفية من قبيل المنقولات كما ذهب اليه بعض فلا يرد الايراد اذ كما ان عدم
صحة السلب موجود فيها فكذلك الحقيقة موجودة بلا ريب وثانيا انه عدم صحة السلب الواقعي يكون علامة كما
هو موجود فيها كما لا يخفى الثالث انه لا يمكن ان يكون المذكورات علامة الحقيقة والمجاز باستلزامها الدور
الباطل فيكونان علامتين باطلتين واللازم اعترف به بعض العلماء من الملازمة اما الدور في صحة السلب فظاهر لانه
يتوقف على كون المشكوك فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه ولا يعرف صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عنه الا بعد معرفة ان المشكوك فيه ليس بواحد منها لان مع احتمال الاشتراك لا يصح سلب بعض معاني المشترك
عن بعض آخر منها بل يصير علامة للمجاز ومعرفة ان المشكوك فيه ليس بواحد منها متوقفة على معرفة كونه مجازا فلو توقف
اثبات كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما الدور في عدم صحة السلب فقيل انه مصرح لان عدم صحة
سلب المعنى الحقيقي عن المشكوك فيه موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة
سلب المعنى الحقيقي عنه لزم الدور الصريح وقيل الحق ان الدور هنا مضمر لان معرفة كون الانسان معنى حقيقيا
في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفته عنه هذا
المعنى موقوفة على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد والجواب عنه انه فظهر مما ذكرنا من بيان المراد
اندفاع الدور ايضا فان من له العلامة منهم يعرف عنده السلب ولا يصح والذي يعلم المعنى الحقيقي و
يسلب ولا يسلب هو الثاني والذي يريد التميز هو الاول ولا يشترط له سوى صحة السلب عند الثاني
وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا وهذا ظاهر جدا في عبارة الجواب انه منع لزوم الدور لاختلاف الجهة هنا
كما مر ايضا في التبادر فان مرادنا بكون عدم صحة السلب علامة للحقيقة ان عدم صحة السلب الحاصل
العالم بالوضع سبب لحصول العلم بالوضع للجاهل به فعدم صحة السلب وان كان سببا لحصول العلم بالوضع
للجاهل لكن ليس سببا لحصول العلم به للعالم به حتى يلزم الدور بل علم العالم به سبب عن النقل وهو من اسبابه
الوضع فهو معلوم صحة السلب والقول بان الجاهل اذا اراد ان يعلم بنفسه لان يحصل له العلم بالوضع من عدم
صحة السلب الحاصل له بنفسه من غير ان يرجع في تحصيل العلم الى الغير لا يجدي الجواب لكون الدور باقيا
على حاله مدفوع بما مر في التبادر على تقرير ... فقيل ان الجاهل هنا اذا اراد ان
يعلم ويتميز ان عدم صحة السلب الذي استعمله العالم هل يكون على سبيل الحقيقة حتى يكشف عن الوضع
او على سبيل المجاز حتى لا يكون علامة للوضع ولا كاشفا عنه فلا بد ان يكون عالما بالمعنى الحقيقي حتى يحصل له
العلم بكون عدم صحة السلب كاشفا عنه او غير كاشف عنه العلم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بالوضع
والمفروض ان العلم بالوضع موقوف على العلم بعدم صحة السلب فالدور باق على حاله قلنا اولا ان العالم اذا

استعمل بعدم صحة السلب لم يحصل للجاهل العلم بان مراده معناه الحقيقي او الاعم منه ومن المعنى المجازي
يجب عليه الحكم بكون مراده هو المعنى الحقيقي نظرا الى ان الغالب في عدم صحة السلب انما هو عدم صحة السلب
عن معناه الحقيقي فهو من الشك الملحق بالاغلب وثانيا انه اذا استعمل ولم يحصل له العلم بمراده ويجب عليه الحكم
بكون مراده هو المعنى الحقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلو صح ثبت بعدم صحة السلب
بانضمام الاصل كما مر لا يقال هذا مناف لما ذكروه من ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فان الاستعمال
لو كان اعم منهما فالتمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة غلط في المقام لانا نقول اولا ان المراد من
قولهم الاستعمال اعم هو ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال لاجل كونه في احد الحالين يتحقق في ضمن كل
واحد من الحقيقة والمجاز لا يدل على شيء منهما والمراد من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة هو ان الظاهر
من حال المتكلم ارادة الحقيقة واحدهما غير الاخر فلا منافاة وثانيا ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما
ان يعلم المعنى الحقيقي والمجازي تفصيلا ويحصل الشك في المراد واما ان لا يعلم المعنيين تفصيلا بل يعلم على
نحو الاجمال بان احدهما المعنى الحقيقي والاصل بمعنى الظاهر في الصورتين هو الحكم بالحقيقة على ما افاده السيد
الاستاد دام ظله وان كان الاستعمال من حيث هو اعم ولا منافاة بين القاعدتين وعندي نظر ظاهر وثانيا
ان القدر المسلم من كون الاستعمال اعم انما هو اعتبر في المطلقات لثبوت تحقق الاستعمال فيها في مسائل
الحقيقة واما في غيرها كعدم صحة السلب فالاصل في الاستعمال الحقيقة وتوهم ان عدم صحة السلب ايضا من
المطلقات فيكون الاستعمال فيه ايضا اعم فلا يمكن التمسك فيه باصالة الحقيقة محض توهم فان القول باعتبار
الاستعمال فيما نحن فيه معارض بما اتفقوا عليه بلا نكير من كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة من غير التفات الى عدم
الاعتبار فيه ولذا ان هذا وارد على قاعدة عدم اعتبار الاستعمال كما لا يخفى على البصير فتدبر وثالثا سلمنا كون
الاستعمال اعم حتى في محل الفرض ولكنا نقول انه لا بد في الفرض من الحكم بالحقيقة نظرا الى تحقق الغلبة فان
الغالب في عدم صحة السلب هو عدم صحة السلب الحقيقي فلا بد من الحاق مورد الشك بالغالب ولا يخفى ان
مرجع هذا الجواب الى الجواب الاول بعينه هذا والقوم قد غفلوا من تحقيق المقام غير استادنا الشريف زيد
السيد الاستاد دام ظله وجماعة من علماء العصر فوقعوا في الجواب عن الدور بما وقعوا فيه فاجابوا عنه بوجوه
غير جيدة منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لولاه لزم الاشتراك المرجوح
واورد عليه بعضنا فانه تمسك بالرجحان لا تمييز بالعلامة انه لزم لافاد في علامة المجاز دون الحقيقة و
منها ان الدور يلزم لو اطلق اللفظ على معنى واريد تمييز كونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن المراد
انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراده القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي ثم قال المحشي ان الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل
عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل
في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله واورد عليه اولا بانه خروج عن محل البحث
فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه
ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لا لاجل ما

الاصل

الاصل والا فلا منافاة وارادة الحقيقة بقرينة المجاز وليس هذا من العلامة والا لكان كل قرينة علامة وثانيا
ان سلب المعنى المجازي يصح ايضا بل قد يطلق على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان الحقيقة
الواحدة قد تتعدد مجازاتها بل الاغلب ان ذلك فنفي الحقيقة حينئذ معنى الجميع وهو ارادة المجاز وان كان متعددا
لكن نفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعض المجازات فان كان متعددا فانما نفي المجاز فلا دليل على تعيين ارادة المعنى
الحقيقي لاحتمال ارادة معنى مجازي آخر لانا نقول المفروض ان المجيب بين المجاز واراد تعيين بعض المجاز لا بعلمه
فيتم قلب الدليل بل يجري ايضا لو سلمنا عدم التعيين فيكفي انا نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة
فتدبر وثالثا ان ما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة يرد عليه منافاة الواضح فيكون خارجا عن محل البحث
ان العام اذا استعمل في الخاص فانما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية
فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار واما بغير هذه الملاحظة فانه باعتبار الحيثيات ومنها ما نقل عن
الفاضل الخوانساري وهو ان المراد صحة سلب المعنى المحفوظ في الاثبات في نفس الامر مطلق المعنى ولا
خصوص المعنى الحقيقي والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه لو لوحظ في اطلاقه عليه معنى اللفظ بعينه
سلب عن هذا المعنى كما انا نعلم في اطلاق الحمار على البليد لو لوحظ معنى الحيوان الناهق بان اطلاقه عليه فهنا
الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر وحمل عليه الحقيقة ثم اورد عليه اولا ان هذا لا يتم
الا بناء على ان الاستعمال في المعنى من جهة ملاحظة معنى آخر وكلامهم مطلق وثانيا انه لا يصح في علاقة
الا بلا ملاحظتها بمعنى آخر الا اذا كان المستعمل فيه جزء من الكلي فان كان المستعمل فيه الفرد لا يكون
حقيقة وان كان المستعمل فيه نفس الكلي فلم لا يلاحظ فيه ومنها ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله وملخصه
ان المراد ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة
الى هذا المسلوب لا مطلقا اذ لو كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا
مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فان سلب الانسان عن الباكية
علامة كون الباكية معنى مجازيا للعين بالنسبة الى الانسان اذا استعمل فيها بعلاقة الجريان وان كان
اللفظ حقيقة فيها من جهة وضع آخر وقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد سلب الحيوان الناهق الذي
هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار
بوضع آخر موضوعا للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه وكذا عدم صحة السلب
علامة لكونه ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يصح سلبه عنه وان
احتمل ان يكون له معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه واورد عليه
اولا ان هذا مخالف لكلام الاصحاب حيث انهم يستدلون على المجازية والحقيقة المطلقتين
بصحة السلب وعدمها ويجعلونهما علامتين لهما على نحو الاطلاق لا المجازية والحقيقية النسبيتين
اي في الجملة وثانيا ان كونه الاستعمال في احد المتغايرين مجازا بالنسبة الى الاخر مما لا يصح بلا
لحاظ علاقة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في احدهما لا يصح سلب الاخر
عنه مع انه ليس بمجاز وقد يقال ان المراد في علامة الحقيقة ان عدم صحة سلب معنى حقيقي من
المبحوث عنه باطل لانه قد يصح سلب احد المتغايرين عن الاخر وان كان عدم صحة سلب المبحوث

عنه من نفسه فان اريد عدمها من غير ملاحظة كونه حقيقيا فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد
مع وصف كونه حقيقيا لزم الدور ومنها ما ذكره ايضا وهو ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعلامة
مما احتمل فرديته له والحاصل ان الشك في كون المبحوث عنه مصداقا ما علم موضوعا له لا في كونه
موضوعا له لاجل انا نعلم ان الماء يعنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده
ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا
وكذا الجلاب المشوب بالطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فنعتبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا
لا يستلزم الدور وما ورد عليه اولا انه يعرف بها حال الفردية وعدمها دون الحقيقة والمجازية والفردية
لا يستلزم ذلك هنا فالى انه ليس من شأن علماء الاصول عنوان المسألة لتشخيص الافراد الجزئية
الخارجية والموضوعات الصرفة فان تشخيصها انما هو باسباب آخر بل غرضهم من العنوانات
انما هو بيان القواعد الكلية هذا اذا كان فرض الفاضل المجيب عن الدور في صورة كون مفهوم اللفظ
معلوما وكون الشك في بعض الفردية لا غير كما هو ظاهر كلامه قده واما اذا كان فرضه في صورة كونه
غير معلوم اعم من فرض كونه مجهولا فيلزم الدور السابق مع انه لا يخفى ان ما نسبناه انه يعرف بها حال الفردية
بصحة سلب المعنى عما لا يكون فردا منه ولا علاقة له فهو مع انه ليس بمجاز ومنها ان المراد صحة
سلب المستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه بحسب عرفنا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال
للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل او بشر او بانسان وارد عليه ان ذلك لا يفيد
لدفع الخصم فالقائل الا ان يقول ان العلامة صحة سلب ما يفهم في العرف وكذا عدمها فان اجيب بالحقيقي
يعود الايراد وان اجيب بالمطلق فساده ظاهر والحاصل ان هذا الجواب بحرده تغيير عبارة ولا يدفع
السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرينة هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد
المفهوم وفهم معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا من غير تعيين وذلك يتوقف على معرفة كون
المستعمل فيه ليس هو من ما يفهم عرفا على التعيين ومن جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيتجه الدور وعلله
واما القول بانه يمكن ان يقال لا نجزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم
ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب لم يعلم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا
لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فيقف العلامة مع هذا الاصل
والقاعدة تثبت المجازية ففيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه
سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من
الاشتراك وظاهرهم الاطلاق كما لا يخفى اذا ظهر الاجوبة المتقدمة عن الدور وما اورد عليها فاعلم
ان استادنا الشريف قده فرارا عن لزوم الدور اختار في المقام تفصيلا ا تبصيرها هو احسن اجوبة القوم
وما اورد عليها تأملا وبين العلامة صحة السلب وعدمها فالاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة
اما الاول فيتصور على وجوه اربعة احدها صحة سلب المعنى المجازي الحقيقي من محل الشك ولو سلب
معنى حقيقي واحد وثانيها صحة سلب المعنى المجازي عنه ولو سلب معنى مجازي واحد وهذان ايضا
علامتين لشيء من الحقيقة والمجاز فان سلب معنى حقيقي واحد للفظ عن محل الشك اعم من ان يكون

اللفظ موضوعا

وذكر كلام الاستاد ره

اللفظ موضوعا بوضع آخر لهذا المشكوك فيه او يكون هو معنى مجازيا للفظ والعام لا يدل على الخاص و
كذا سلب معنى مجازي واحد عن محل الشك اعم من ان يكون المستعمل فيه المشكوك الحال معنى حقيقيا للفظ
او معنى مجازيا آخر غير ما ورد عليه السلب من المعنى المجازي لاحتمال تعدد المجازات للحقيقة الواحدة كما هو
الاغلب وثالثها صحة سلب جميع المعاني المجازية الحاصلة للفظ عن محل الشك وهذا لو وجد في
الخارج لكان علامة لكون المشكوك فيه معنى حقيقيا للفظ ولكنه لا يمكن ان يوجد الا مستلزما للدور المضمر
بواسطتين فان العلم بكون المشكوك فيه معنى حقيقيا للفظ موقوف على العلم بصحة سلب جميع المعاني
المجازية الحاصلة للفظ عنه والعلم بصحة ذلك موقوف على العلم بجميع المعاني المجازية وان هذا المعنى
المشكوك فيه خارج من جميع هذه المعاني المجازية وانه معنى حقيقي له والعلم بكون المشكوك فيه حقيقة
بواسطة هذه العلامة موقوف على العلم بكون المشكوك فيه معنى حقيقيا له وخارجا من المعاني المجازية
وليس هذا الا دورا مضمرا باطلا لكونه حجة علامة باطل وهذا هو السر في عدم عد العلماء صحة السلب علامة
الحقيقة ورابعها صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن محل الشك فانه علامة لمجازية المشكوك فيه
اما الثاني فيتصور ايضا على وجوه اربعة الاول عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المشكوك فيه
في الجملة وهذا يثبت كون المشكوك فيه حقيقة في الجملة الاعم من الحقيقة الخاصة والاشتراك المعنوي
واللفظي الثاني عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية الحاصلة للفظ عن المشكوك فيه وهذا على فرض
امكانه يثبت به كون المشكوك فيه حقيقة خاصة وكون المعنى الحقيقي للفظ منحصرا في المشكوك فيه وان لم
لا يصح سلب المعاني المتعددة عن معنى واحد ولكنه غير ممكن لاستلزامه الدور المضمر بواسطتين بعين
ما مر في صحة السلب الثالث عدم صحة سلب المعنى المجازي عن المشكوك فيه فانه ايضا على فرض امكانه
مثبت لمجازية المشكوك فيه في الجملة الاعم من المجازية الخاصة ومنها كمطابقة الكلي مع الفرد كما
في الاشتراك المعنوي وجوه الاشتراك اللفظي لكنه غير ممكن لاستلزامه الدور المضمر بواسطة فان
العلم بعدم صحة سلب المعنى المجازي عنه موقوف على العلم بكون المشكوك فيه معنى مجازيا للفظ في
العلم بذلك موقوف على العلم بالمعنى المجازي للفظ فالعلم بذلك لو كان موقوفا على عدم صحة سلب المعنى
المجازي عنه يلزم الدور الرابع عدم صحة سلب جميع المعاني المجازية الحاصلة للفظ من محل
الشك وهذا على فرض امكانه مثبت المجازية الخاصة وكون مجازا للفظ منحصرا في المشكوك فيه ولكنه
يمكن عدم صحة سلب معاني متعددة من محل الشك الواحد ولكنه غير ممكن لاستلزامه الدور ايضا
فامكن ان يكون علامة من عدم صحة السلب انما هو الوجه الاول نظرا الى ان الوجوه الثلثة الاخر
مستلزمة للدور والذي لا مدفع عنه كان الممكن من كون صحة السلب علامة انما هو الوجه الرابع منها
وبالجملة كون صحة السلب علامة المجاز انما هو صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وكذا كون عدم صحة السلب
علامة الحقيقة انما هو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة المثبت للحقيقة في الجملة الدائرة بين الحقيقة
الخاصة والاشتراك اللفظي والمعنوي الى ان قال ره والدليل عليه امور منها اجماع العلماء على
كونهما علامة للحقيقة والمجاز ومنها اتفاق اهل اللسان على ذلك ومنها الاستقراء المفيد
للقطع بذلك حيث لم نجد بعد الاستقراء تخلف العلامتين عن الحقيقة والمجاز في محل الفرض ومنها

[illegible]

٨٣ ان المشكوك فيه بينا صح سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لو كان مجازا فهو المطلوب والا لزم خلاف الفرض
فان المفروض صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه فلو كان بعض حقيقة لما صح ذلك وهكذا الحال في عدم صحة
السلب فان المشكوك فيه لو كان حقيقة فهو المطلوب والا فان كان مجازا لزم خلاف الفرض فان المفروض
عدم صحة سلب الحقيقة عنه سواء انه لو كان مجازا لصح ذلك وهذا مما لا شك فيه فان قلت ان ما ذكرتم
من كون صحة سلب جميع المعاني الحقيقية علامة لمجازية المشكوك فيه ايضا يكون مستلزما للدور المضمر توضيحه
لان العلم بمجازية المشكوك فيه موقوف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه وصحة ذلك موقوف على
معرفة جميع المعاني الحقيقية وان المشكوك فيه ليس منها فالعلم بمجازية المشكوك فيه بواسطة هذه العلامة
موقوف على معرفة مجازيته وبعد معرفة ذلك لا حاجة الى هذه العلامة وهكذا الحال في عدم صحة السلب ايضا
فان العلم بكون المشكوك فيه حقيقة موقوف على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي الثابت للفظ المطابق لمحل
الشك عن محل الشك وهو موقوف على العلم بان اللفظ حقيقة فيه اما بنحو الاشتراك اللفظي او المعنوي
او الحقيقة الخاصة فالعلم بكون المشكوك فيه حقيقة بواسطة هذه العلامة موقوف على العلم بكون المشكوك
فيه حقيقة وكذلك لهذا الدور ايضا قلت تقرير الجواب عن الدور لا ... ولا تريك هنا ايضا توضيحا هو
ان المتصور في المقام صور اربع كما ترتطوع في التبادر كون صحة السلب وعدمها عند العالم علامة
للعالم وعند الجاهل علامة للجاهل وعند الجاهل علامة العالم وعند العالم علامة الجاهل والاول يحصل
للحاصل والثاني غير متصور لاستلزامه الدور والثالث مستلزم للدور بالنسبة الى الجاهل ويحصل الكل
بالنظر الى العالم فتعين الرابع ولا يلزم الدور اصلا لان علم الجاهل بكون المشكوك فيه حقيقة موقوف
على علمه بعدم صحة السلب عنه عند العالم بالوضع وهو لا يتوقف على علم الجاهل سابقا بكون المشكوك فيه
حقيقة فان قلت ان الدور لا يندفع بعد بما لان علم الجاهل بمجازية المشكوك فيه موقوف على علمه
بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه عند العالم بالوضع وهو موقوف على علمه بجميع المعاني الحقيقية و
ان المشكوك فيه ليس منها فان مجرد علمه بصحة سلب معنى حقيقي واحد للفظ عن المشكوك فيه عند العالم
لا يكفي في علمه بمجازية المشكوك فيه اذ لعله يكون مشتركا لفظيا ويكون من معانيه المشكوك فيه بوضع آخر
فلا يتعين المجازية المطلقة وهكذا يجري هذا الكلام في جانب عدم صحة سلب المعنى الحقيقي المطابق للمشكوك
فيه الثابت للفظ فانه فرع علم الجاهل بمعناه الحقيقي وان المشكوك فيه مطابق له وهو فرع علمه بكون
المشكوك فيه حقيقة لان مجرد عدم صحة سلب اللفظ عن المشكوك فيه غير كاف في ثبوت كونه حقيقة
عنه اذ لعله يكون معنى مجازيا للفظ اما بان يكون فردا منه او مجازا ... من جملة مجازاته ويكون
عدم صحة سلبه لاجل ذلك فلا يتعين كونه حقيقة قلت لا يلزم دور في المقام اصلا لان العلم بصحة سلب
جميع المعاني الحقيقية عن المشكوك فيه للجاهل لا يتوقف على كونه مسبوقا بالعلم بجميع المعاني الحقيقية لانه
ينتقل الى صحة سلب الجميع منه بنفس اطلاق اللفظ وكذا الحال في عدم صحة السلب فانه ينتقل الى كون
المشكوك فيه حقيقة وانه يصدق عليه اللفظ حقيقة بنفس اطلاق اللفظ وتفصيل هذا الجواب ان العرف
نحو الاجمال ان صحة سلب اللفظ عن المشكوك فيه يكشف عن مغايرة المشكوك فيه مع معناه في الجملة الاعم
من الاشتراك اللفظي والمجاز وعدم اقترانه بالقرينة يكشف عن عدم الاشتراك اللفظي ايضا وبالجملة

السلب يعرف

السلب يعرف المغايرة وعدم الحقيقة الخاصة وبعدم الاقتران بالقرينة يعرف عدم الاشتراك اللفظي
فيتعين مجازية المشكوك فيه وهكذا الكلام في عدم صحة السلب فبنفس عدم صحة السلب يعرف عدم
المغايرة فيعرف ان المشكوك فيه مما يصدق عليه اللفظ في الجملة الاعم من كونه من جملة الافراد المشترك
المعنوي ومن جملة معاني المشترك اللفظي او مما وضع له اللفظ بالخصوص بل نقول ما ذكرناه هو
معنى قول من قال في دفع الدور بان المراد بصحة السلب صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن
القرينة وما يفهم منه كما عرفنا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال البليد ليس بحمار ولا يجوز ان
يقال ليس برجل ولا بشر او بانسان فيندفع عنه ما اورد عليه الفاضل القمي كغيره من ان هذا مجرد
تغيير العبارة والا فالدور باق بحاله ووجه الاندفاع ما عرفت من عدم توقف العلم بصحة سلب جميع
الحقائق عنه على العلم بجميع الحقائق فان التبادر دفع الشكوك فيه عنها حتى يلزم الدور بل العلم
بذلك يحصل من سلب العالم للفظ الخالي عن القرينة وكذا الكلام في عدم صحة السلب كما عرفت ثم
ان التحقيق في دفع الدور هو ما اخترناه سابقا في التبادر كما ذكره القمي ثم ههنا اشكال
وهو ان عدم صحة السلب هنا كالتبادر ينقسم الى قسمين قسم يكون منشأ الوضع اللفظ للمعنى
الذي لا يصح السلب عنه وما فيه او نحو من العزة في الحقائق الخاصة وقسم يكون منشأ الوضع فقط كما في
المشتركات ولا ريب ان هذا نحو العلامتين على الفصل الذي ذكرنا في دفع الدور لا يجريان في المشتركات اللفظية بل
تختصان بالحقائق الخاصة بناء على ما حققناه في صحة سلب اللفظ المجرد عن القرينة علامة المجاز مع ان جماعة
العلماء قائلون بطريقية اصل العلامتين مستدلين على كونهما علامة مطلقا حتى في المشتركات فصحيح الكلام في المقامات
اللفظ المشترك على التحقيق لا يجوز استعماله في اكثر من معنى واحد وعلى رأي المجوز يحتاج الى القرينة فعند
ذلك اذا قال احد هذا ليس بعين فانما يثبت به المجازية لو كان لفظ العين مستعملا في جميع المعاني حتى
يكون سلبا للعين عنه موجبا للمجازية المشكوك فيه وهو غير جائز وعلى رأي المجوز يجب اقترانه بالقرينة ولكن
ان كونه علامة على ما اخترت في دفع الدور انما هو في صورة التجرد من القرينة اذ لو كان مع القرينة لما علمنا
ان السلب سلب حقيقي ومجازي لعدم معلومية حال القرينة وهكذا الكلام في عدم صحة السلب فانا للفظ المشترك
لا يجوز استعماله بدون القرينة وبعدها لا يكون عدم صحة سلبه علامة الحقيقة لكونه خاصا منه في المجموع المعنى
الظاهرة في جميع ما يليها فاجاب عنه استاذنا الشريف ان علامة صحة السلب علامة الحقيقة ...
منشأ الوضع بازاء المعنى الذي لا يصح السلب عنه وما فيها من العزة في الحقائق الخاصة لان عدم صحة سلب اللفظ
المجرد عن القرينة يكون علامة الوضع وفي المشتركات تكون القرينة موجودة فاذا عرفنا انتفاء اللازم
استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى بدون قرينة وهذا الاستعمال غير جائز على التحقيق فان قيل انا
نجد في العرف والعادة اجراء عدم صحة السلب في المشتركات اللفظية ايضا كالحقائق الخاصة كما هو ... اذا
قيل ان النقد هل يكون اسمها العين وسلب طالب فيكون عليه المنكر قلنا هذا ... عن الوضع فكانه
قال المنكر النقد اسمها العين فان قيل انا وجدنا ذلك في العرف مجردا من ذكر الاسم ايضا كما يقال هذا عين
فسلب سائل فينكر عليه منكر قلنا هذا صحيح عند من قال بجواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى
واما بناء على مذهب المحققين من عدم الجواز فغير صحيح لان عدم صحة السلب انما ان يكون مجردا عن القرينة او

يكون معها ان كان الاول لزم استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى مجردا عن القرينة وهو ممنوع جاز على
الحقيقي وان كان الثاني فهو ليس علامة للوضع لانه يكون علامة لما اذا كان مجردا عن القرينة
ثم اذا قيل هذا عين ام لا انما يقصد به ان هذا هل يكون مسمى بالعين ام لا فان قيل هذا مجاز
قلنا سلمنا ذلك ولكن بناء الغرض على عدم كونه فادحا في علامية عدم صحة السلب فنظر هنا
ذكرنا ان التحقيق في الجواب عن الاشكالات ان المراد بسلب مفهوم من مفاهيم اللفظ عن محل الشك واثباته
له ان كان هو سلب المفهوم الحقيقي فتكون هاتان العلامتان مختصتين بالحقايق الخاصة ولا تجريان
في المشتركات اللفظية لما عرفت وان كان هو سلب المسمى باللفظ بمعنى عموم الاشتراك فتجريان فيها ايضا
بان يكون المراد من قولنا ليس بعين ليس بالمسمى بالعين كما في هذا عين يكون المراد ان هذا مسمى
بعين مع القرينة على هذا المعنى في لفظ العين هي اجماع العلماء وطريقة اهل اللسان القائمين على اجراء
هاتين العلامتين في المشتركات ايضا مع ان عدم لزوم الدور السابق لا يتجوز والا فهذا التجوز و
هذا التجوز ايضا غير مضر بالعلامتين لان سلب التسمية بالعين عن المشكوك فيه ولو كان بمعونة
القرينة المذكورة يكشف عن مجازيته لانتفاء التسمية بانتفاء المشكوك فيه سواء كان عدم صحة سلب الحقيقة
في الجملة او عدم صحة سلب جميع الحقايق فان هذين القسمين في عدم صحة السلب مثبتان لحقيقية المشكوك فيه
اذا كان السلب والاثبات متعلقين بالتسمية كما عرفت فعلى هذا تكون العلامتان علامة شاملة للمشترك
ايضا كما قرره العلماء وقد عرفت ان عدم صحة السلب اذا تعلق بالتسمية يوجد في ضمنه عدم صحة
سلب جميع الحقايق لانه يثبت كون المشكوك فيه من مسميات اللفظ من غير احتياج الى الاحاطة
بجميع اشخاص الحقايق والافراد المشكوك فيه في زمرتها حتى يلزم الدور هذا ثم لا يخفى انه قد
ظهر في ضمن كلماتنا حال الصور الثمانية المتصورة لصحة السلب وعدمها فان اثنين منها وهما صحة
سلب المعنى الحقيقي في الجملة والمجازي كذلك لا يكونان علامتين لشيء من الحقيقة والمجاز لاحتمالها من كل
منهما فان صحة سلب المعنى المجازي عن محل الشك في الجملة اعم من ان يكون اللفظ موضوعا بازائه ام
لا وكذا صحة سلب المعنى الحقيقي كما مر بيانه واما الستة الباقية فثلاثة منها لا يمكن الاستعلام
بها لعدم العلم بامكان تحققها لاستلزامها الدور وهي صحة سلب جميع المعاني المجازية وعدم صحة سلب
جميع المعاني المجازية وعدم صحة سلب المعاني المجازية في الجملة فان كون الاول علامة لحقيقية المشكوك فيه والاخيرين
علامتين لمجازيته يستلزم الدور نظرا الى ان سلب جميع المعاني المجازية لا يكون بدون القرينة لعدم استعمال اللفظ
في المعنى المجازي بلا قرينة ومعها يلزم الدور لان العلم بحقيقية المشكوك فيه يتوقف على العلم بصحة سلب
جميع المعاني المجازية عنه وهو يتوقف على الاحاطة بجميع المعاني المجازية والعلم بخروج المشكوك فيه منها وهو
يتوقف على العلم بكون المشكوك فيه حقيقة ولا يمكن دفع الدور على النحو الذي اخترناه في صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية من ان الحاصل ينتقل من سلب مفهوم من مفاهيم اللفظ المجرد عن القرينة عن محل الشك الى عدم كون
اللفظ حقيقة في المشكوك فيه وذلك لان مبنى هذا الدفع على التجرد عن القرينة واما سلب المعاني المجازية فيحتاج
بالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وهي في المشكوك فيه فرع الاطلاع على كون المشكوك فيه حقيقة فالعلم
بحقيقيته فرع العلم بحقيقيته وهكذا الحال في الاخيرين لا جريانه فان العلم بمجازية المشكوك فيه فرع

عدم سلب

عدم سلب جميع المعاني المجازية عنه فرع صحة سلبها والاحاطة بجميع المعاني المجازية الثابتة للفظ وهنا
الفرض فان امكن ان يوجد لكن احاطة التخصيص بحيث يعلم الانحصار في المشكوك فيه فرع علمه بمجازية
المشكوك فيه ولا يمكن دفع الدور على النحو السابق لان كل سلب مع القرينة المجازية وقد عرفت ان
العلامة هو عند التجرد منها كما قررنا وكذا الحال في عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة لانه يستلزم
للدور المصرح لان العلم بمجازية المشكوك فيه لا يمكن الا فرع العلم بعدم صحة سلب المعنى المجازي عن
اللفظ عنه وهو فرع العلم بمجازية المشكوك فيه ولا يمكننا هنا دفع الدور بالنحو السابق لانه لا
بالقرينة واما الثلاثة الباقية وهي صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وعدمها كذلك وعدم صحة سلب
المعنى الحقيقي في الجملة فالاولى منها علامة لمجازية المشكوك فيه والاخريان علامتان لحقيقيته لكن
على النحو الذي قررناه من ان السلب والاثبات ان كانا متعلقين بنفس المعنى الحقيقي الثابت للفظ
يختص علامية صحة السلب وعدمها بالحقايق الخاصة والالفاظ التي لا يكون لها الا معنى حقيقي واحد
فلعل هذا المعنى من المشكوك فيه وما ثبت بالدليل على المجازية والحقيقية ولا يوجد في المشتركات
اللفظية لعدم التمكن من القرينة على وضع على استعمالها في اكثر من معنى واحد مطلقا وفي السلب
على القول بجوازه معها لا يكون علامة وان كانا متعلقين بمعناه المجازي وهو المسمى باللفظ فيوجد في
المشترك ايضا فصحة سلب المسمى بالاسد او بالعين عن محل الشك علامة لمجازيته لانتفاء التسمية
عنه وعدم صحة سلبه علامة لحقيقيته سواء كان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة او في جميعها فان
عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية بهذا المعنى لا يستلزم الدور لانه لا يحتاج الى الاحاطة بجميع
الحقايق والا ثباتها لمحل الشك بل يكفي فيه انه امر كلي من نفس الحقايق وهو المسمى بالعين مثلا وكل
عن محل الشك ويقال هذا عين اي مسمى بالعين وبالجملة اذا وقع سلب مفهوم اللفظ مجردا عن القرينة في
العرف عن شيء مشكوك الحال فانا نعلم ان يكون هذا اللفظ من الحقايق الخاصة ففيما صحة التجرد عن القرينة
الثابتة نحكم بمجازية المشكوك فيه لانه لو كان المفهوم المشكوك فيه معنى مجازيا لما صح سلبه مجردا عن القرينة
لما عرفت في محله من عدم جواز استعمال المجاز بلا قرينة وان علمنا بكونه مشتركا لفظيا وشككنا في وضعه بازاء
المشكوك فيه فنحكم ايضا بالمجازية لا للقاعدة المذكورة لعدم جريانها هنا نظرا الى عدم جواز استعمال المشترك
في معانيه مجردا عن القرينة بل للقرينة الموجودة في الغالب على ان الغالب في السلب هو سلب التسمية
وعلمنا ايضا كون لفظ العين في قوله الذهب ليس بعين يكون مستعملا في معنى مجازي عام وهو المسمى بالعين
فنحكم بمجازية المشكوك فيه لانتفاء التسمية عنه وان شككنا في الاتحاد والاشتراك فنحكم ايضا بالمجازية
لانه لا يخلو في الواقع عن احدهما وقد عرفت الحكم بالمجازية في كل منهما هذا في صحة السلب واما في عدم صحة
السلب فنحكم بالاتحاد مفهوم اللفظ المعنى الصحيح السلب فبنفس تجرده نحكم بحقيقية المشكوك فيه وان
علمنا بالاشتراك فنحكم ايضا بحقيقيته لكن لا للقاعدة التجرد المذكورة لان عدم صحة سلب اللفظ عن المشكوك
فيه كما يحتمل ان يكون مستعملا من حقيقته وكونه من جملة معاني اللفظ يحتمل ان يكون مستعملا من مجازاته
بنفس سلب اللفظ المشترك المجرد عن القرينة اذ على ذلك يكون المشكوك فيه باقيا على مجهوليته ولم يكشف
عن حقيقيته ولكن نحكم بحقيقيته بالقرينة الغالبة المذكورة وهي ان المراد من مثل ذلك في الغالب انما
هو

الاحتمال عدم صحة السلب في الثاني بالمجاز فتدبر

هو عدم صحة سلب التسمية اي لا يكون المشكوك فيه من مسمى بالعين مثلا وبعد ملاحظة هذه القرينة و
اعتبارها فلم يعلم بعلامية عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية حقيقية المشكوك فيه من غير لزوم دور فلنفرض
بعد ملاحظتها يصير بمعنى الذهب ثم من قال الذهب ليس بعين انه لا يصح سلب اسم العين عنه
بل هو مسمى بالعين وان شككنا في الاتحاد والاشتراك فحكم ايضا بالحقيقة لعدم خلوه في الواقع
عنها هذا اذا قلنا باعتبار هذه القرينة الغالبة اي غلبة كون المراد من السلب هو سلب التسمية
وعدمه فان بنا على اعتبارها يكون هاتان العلامتان علامتين موجودتين في المشترك كما في
في الحقائق الخاصة كما عرفت واما اذا قلنا بعدم اعتبارها واقتصر على اعتبار نفس العلامة المذكورة سابقا
وهي كون صحة سلب اللفظ المجرد من القرينة وعدمها كذلك علامة المجاز والحقيقة فتختص علامية صحة
السلب بما علم اتحاد المعنى الحقيقي للفظ وان كان الشك في اتحاد معناه الحقيقي واشتراكه ويكون
السلب قاطعا في العرف فحكم ايضا بكون المعنى الحقيقي واحدا والمشكوك فيه معنى مجازيا لعدم اتكال
العرف ما هو خلاف طريقتهم من استعمال اللفظ المشترك مجردا عن القرينة فنعلم بذلك السلب ان
اللفظ من الحقائق الخاصة واما في صورة العلم بالاشتراك بين المعاني فلا نحكم بمجازية المشكوك فيه لاحتمال
ان يكون من جملة الحقائق اذ المفروض عدم اعتبار القرينة الغالبة الدالة على كون المراد من اللفظ المسلوب
عنه المسمى به واما عدم صحة السلب فتختص علاميته بما علم الاتحاد فنحكم ح بكون المشكوك فيه حقيقة نظرا
الى تجرد اللفظ عن قرينة المجاز واما في صورة معلومية الاشتراك فلا نحكم بالحقيقة لان عدم
صحة السلب اعم من ان يكون مطابقا للسلب لاجل كون المشكوك فيه حقيقة او لاجل فساد السلب
في نفسه لعدم جواز استعمال المشترك مجردا عن القرينة ويكون ساكتا عن بيان حقيقة المشكوك فيه ح وكذا الحال في صورة
عدم معلومية الاتحاد والاشتراك لاحتمال الاشتراك والنقض بما بعد الاخص المذهبين ولكن الحق ان هذه القرينة
الغالبة معتبرة فنحن جعلنا ان العلامتان في المشتركات اللفظية ايضا كما عليه طريقة اهل اللسان واعتمد عليه جماعة
العلماء فان قلت سلب المعنى من المشكوك فيه انما يكون علامة المجاز بشرط لو كان المقام مقام البيان وانه لو تجرد
ما ذلك الحاصل ذلك السلب لا يجوز الحكم بالمجازية لجواز ان يكون معنى حقيقيا او المسلوب عنه مجازا تاما حرّت عنه
قرينته وكذا في عدم صحة السلب قلت اولا ان هذا الكلام على مذهب من لا يجوز تأخير البيان مطلقا حتى عن وقت الخطاب
واضح وكذا على مذهب من يفصل بين الكلام الذي له ظاهر فالجواز والظاهر عدم الجواز فيجوز ما بالتفصيل جاز اللفظ
ظاهر في اثبات مجازية المشكوك فيه نظرا الى صحة السلب المجرد عن القرينة وكذا على مذهب من يجوز التأخير عن وقت
الخطاب لكن دون الحاجة لان المقام مقام الحاجة لان حاجة كل شيء بحسبه فزمان الحاجة في التكليفيات هو زمان
العمل وفي هذه الخطابات الوضعية هو زمان الخطاب على ان الحكم بكذب احد مجردا متعلقا بالالفاظ الكذب
لجواز اعتماده باتي اضطراب القرينة بعده ان على الحالات الكل مطبقون على كذب من تكلم بالمجاز بلا نصب قرينة من
القرائن فمجرد التجرد عن القرينة يحكم باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ويكون سلبه علامة المجازية وهكذا
الكلام في عدم صحة السلب نعم يتم هذا الكلام على مذهب صاحب الحدائق حيث يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
تمسكا بقوله تعالى يسئلكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ففيه ان السؤال
انما يقع وقت الحاجة ولا امساك عن الجواب بتأخير البيان عن وقت الحاجة ولكن الخبر ضعيف فهذا المدعى

لعينه وتوجه

لعينه وتوجه ذلك لانا نجزم بالعقل القاطع فيجب صرف الخبر عن ظاهره مضافا الى انه لا دلالة له على ذلك
اما اولا فلمنع كون السؤال والجواب في زمان الحاجة لا يجوز ان يكون الامر بالسؤال لما علمه من اجابتكم
المستحسن بالمصالح والمفاسد لكن ليس علينا الجواب لانا نعلم بالمصالح والمفاسد كان تأخيرنا مصلحة
في الجواب اجبنا والا امسكنا ثم هنا اشكال آخر لا يمكن التفصي عنه وهو ان صحة السلب فيما
ان يكون علامة المجازية المعنى المسلوب عنه اللفظ نظرا الى ان صحة السلب تكشف عن التباين بين اللفظ
والمعنى المسلوب عنه اللفظ اذ لو كان بين المسلوب والمسلوب عنه نوع اتحاد حتى اتحاد الوجود في
الخارج فقط ليصح الحمل ولا يصح السلب كزيد انسان فانه يصح الحمل بالحمل المتعارف لان زيدا فرد من افراد
الانسان ولا يصح السلب فكذلك عدم صحة السلب ليس من علامة الحقيقة ولا يدل على وضع اللفظ للمعنى
المعنى المشكوك فيه الذي لا يصح سلب اللفظ عنه وذلك لان معنى عدم صحة اللفظ عنه ليس الا صحة الحمل
ولا ريب ان صحة الحمل يكفي فيها مجرد صدق مفهوم اللفظ في المعنى المشكوك فيه في الجملة سواء كان ذاتيا له كزيد
انسان او عرضيا خاصا كزيد كاتب او ضاحك او عرضيا عاما كزيد ماش او مساويا في المصداق دون المفهوم
كالانسان ناطق وبالعكس او كان هو نفس الموضوع له كالذهب عين والانسان حيوان ناطق ولا ريب ان
صحة الحمل في اكثر المذكورات ليس من علامة الحقيقة ولا يثبت بها الوضع فمجرد صحة الحمل لا يمكن الحكم بكون المحمول
موضوعا لنفس الموضوع لجواز كون المحمول موضوعا لامر كلي موجود في الموضوع كما في اكثر هذه المذكورات
ثم توضيح ذلك ان الحمل الصحيح على اقسام منها حمل الشيء على نفسه وقد يسمى حملا هو هو بحمل المواطاة ايضا
كحمل الحيوان الناطق على الانسان في قولنا الانسان حيوان ناطق ومنها حمل المتعارف وقد يسمى
بحمل الكلي على الفرد كحمل الانسان على زيد في قولنا زيد انسان اذ لا يصح ان يقال زيد ليس انسان بمعنى
ليس فرده اشد وان صح منه سلبه لان الانسان ليس من الحمل في قولنا زيد انسان حمل هو هو اذ لا يصح ح ان
يقال زيد ليس بانسان بمعنى انه ليس نفس هذا المفهوم الكلي فظهر ان الحمل المتعارف يكون حقيقة في الجملة
اذا اطلق الانسان على زيد بمعنى اطلاق الكلي على الفرد يكون حقيقيا ويتحقق من هذه الجهة عدم صحة
السلب واما اذا اطلق على نفس حمل هو هو فيكون ح مجازا فيتحقق صحة السلب ومنها حمل الشيء على مساويه
او جزئه كالانسان ناطق او انه ناطق انسان ومنها حمل على عرضه الخاص كزيد كاتب او ضاحك او على
عرضه العام كزيد ماش فمجرد صحة الحمل لا يمكن الحكم بكون المحمول موضوعا لنفس الموضوع اذ صحة السلب يكون
علامة في القسم الاول وكذا في القسم الثاني اذا كان الحمل حملا شايعا اي حمل الكلي على الفرد واما صحة الحمل
في باقي الاقسام لا يدل على الحقيقة الخاصة ولا على الاشتراك المعنوي بل انما يدل على صحة الحمل وان كان بطريق
المجاز فعند ظهر بما ذكرنا ان عدم صحة السلب من حيث هو هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد لا يدل
على الحقيقة بل لا بد من خصوصيات الموارد عليها الا في الجملة بل انما يدل على صحة الحمل وهو يجتمع مع المجاز و
غيره كما ظهر ولا اصل في البين حتى يلحق صورة الشك فيما تردد من القسم الاول والثاني في احد الثالث والرابع حتى يصير
سببا لالحاق المشكوك فيه بما علم من هذه الاقسام فان قلت يمكن ان يرجح القسم الاول ويلحق الحاقه به بمقتضى
الاصل فان مقتضى وضع اللفظ هو حمله عليه لان عدم صحة السلب موضوع لاثبات القسم الاول قلت هذا الاصل
معارض باصل آخر وهو الغلبة فان الغالبية في عدم صحة السلب هو اجراؤه في القسم الثاني فيجب الحاق المجهول به

مع ان ما ذكرت من ان عدم صحة السلب وصحته لاثبات القسم الاول اى لاثبات الحقيقة الخاصة
مناف لكلماتهم وامثلتهم التى ذكروها كاطلاق الانسان على البليد واطلاق الصلوة على الفاسدة
اذ الظاهر ان صحة اطلاق الانسان على البليد ليس من الحمل الاولى بل هو من الحمل المتعارف و
كذا اطلاق الصلوة على الفاسدة وعدم صحة السلب منهما ليس دليلا على الحقيقة الخاصة وكاشفا
عن الوضع بخصوصه وبالجملة اذا تحقق عدم صحة السلب فلا يخ اما ان يعلم بكونه من القسم
الاول بحسب المقام او يعلم بكونه من القسم الثانى فكلاهما وقد ثبت بينه الحكم فى القسمين الاولين
ظاهر واما فى القسم الاخير فلا بد من الحكم بكونه اعم من جميع الاقسام فلا يثبت به الحقيقة
فعدم صحة السلب من حيث هو لا يثبت به الحقيقة نعم يثبت به الحقيقة لو انضم اليه دليل
من الخارج مثل ان يدعى علمنا اليقينى بان الوضع فى المشترك فيه ومن معنى المتباينات و يقول
لا بل هو كذلك ولكن لا يخرج عدم صحة السلب عن كونه علامة مستقلة اذ هذا نحو من التخصيص
على الوضع ومثل ان يعلم من الخارج انحصار الاحتمال فى المشترك فيه من بين كون الشيئين
متباينين وكون احدهما عين الاخر ولا يحتمل سوى ذلك فنحكم بعدم صحة السلب بتعين الحقيقة
الخاصة والعينية بين المفهومين ومثل ان يعلم ان اللفظ من الالفاظ الحقيقية المعنوية فنحكم
بصحة حمله على الموضوعات الجزئية الحادثة التى لم تكن موجودة فى زمان الوضع قطعا بحكم بجواز
اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينها كلفظ الانسان المحمول فى زماننا هذا على زيد وعمرو وبكر
ونحوهم وبالجملة لا يكون عدم صحة السلب من حيث هو علامة الحقيقة فلا بد فيه من ملاحظة
خصوصيات الموارد و ملاحظة ان السلب وصحة الحمل هل هى من باب الحمل الذاتى اى حمل
هو هو حتى يثبت به تلك الحقيقة الخاصة او من باب الحمل الكلى على الفرد حتى يثبت الاشتراك
المعنوى او من باب ما بقى الاقسام حتى لا يثبت به الوضع اصلا و ينبغى التنبيه على
امور الاول ان صحة السلب وعدمها على فرض كونهما علامة يختصان فى اثبات
المجازية والحقيقة باللغة التى وقع فيها التخاطب ولا يجوز التعدى الى لغة اخرى وزمان
آخر الا بضميمة خارجية كاصالة عدم تعدد الوضع واصالة تشابه الازمان ونحوه الثانى
ان صحة السلب وعدمها لما كانا علامتين للمجازية والحقيقة بالنسبة الى ما وقع
عليه حرف السلب فلنعرف ذلك بعض وتمسك فى كون صيغة الامر حقيقة فى الوجوب
سواء كان الامر عاليا او دانيا بان الدانى اذا امر يصح ان يقال انه ليس بامر وانت خبير
بان عدم صحة السلب هنا انما ورد على مادة الامر لا على صيغته و بعض احذا ايضا فاته
عند ذكره دليلا على العالمية على وضع صيغة افعل للوجوب وهو قوله تعم خطابا
الى ابليس وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه لما لا يمكن حمل كلمة الاستفهام فى الاية على
حقيقتها لكونه منزها عن الجهل فيجب حملها على الاستفهام الانكارى لكونه من اقرب المجازات
فالمقصود من الاستفهام ح اظهار فساد ما توهمه ابليس علة لترك السجود وهو الاستكبار
فاثبت معاقبته على ترك ما اوجبه الله تعالى على جميع الملائكة بقوله اسجدوا لادم فالصيغة تدل على

عدم صحة حمل

الوجوب

الوجوب بدلالة الحال على ان هذا الذم والعقاب ورد عليه انا نمنع تعين حملها على معناها الحقيقى
اذ يمكن حملها على الاستفهام التقريرى لان الاستفهام موضوع لمطلق طلب الفهم اعم من ان يكون لنفس
المستفهم او لغيره ومقصوده تعالى من الاستفهام بيان ان ابليس علة ترك سجوده على ادم للملائكة حتى
يفهموها ويعلموا بغضه وطرده لانه لا يدل على افادة صيغة اسجدوا الوجوب لان تلك العلة ان ادب
ونحوكم لعنه امتنا استكبارا لانه استحق العقاب على نفس الاستكبار والدليل على اعتبار الاستفهام
هو عدم صحة سلبه كالاستفهام من الاستفهام التقريرى فلا يقال انه ما استفهم من اصله لتقريره عندنا انه
ليس باستفهام او لم يستفهم فاذا امكن الحمل على الحقيقة فلا داعى على الحمل على المجاز وانت خبير بضعف
كلام المورد لما عرفت من ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة بالنسبة الى ما ورد حرف السلب عليه فغاية
ما يثبت فى المقام ان مادة الاستفهام المدخول لكلمة ليس اما او لم موضوعة لمطلق الاستفهام و اما
وضع حرف الاستفهام ككلمة ما ونحوها فلم يثبت بعد الا ان يدل على عدم الفرق بينهما و ذلك ليس
لا يقال ان الدليل على عدم الفرق هو اطلاق كلمات العلماء من ان كلمة ما للاستفهام فيظهر منه ان
كلمة ما مثل لفظ الاستفهام فكما انه لمطلق الاستفهام فكذا هى لانا نقول هذا الكلام ضعيف فان
اطلاق لفظ الاستفهام منصرف الى الفرد الشايع منه وهو الاستفهام الحقيقى فتكون كلمة ما حقيقة
بالاستفهام الحقيقى وهو فى الاية لما كان محالا لعلمه تعالى بما كان ويكون يجب حملها على الاستفهام التقريرى
كما قال به صاحب المعالم الثالث ان عدم صحة السلب كما يجرى فى الاسماء التى يكون الوضع
فيها خاصا و الموضوع له فيها ايضا كذلك فكذا يجرى فيما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له
خاصا كالضماير والموصولات واسماء الاشارة والحروف اما الاول فلا اشكال فيه فلا يصح ان العرف لا
يصح ان يقال زيد ليس بهو وهذا او بالعكس اذا كان المراد به انه ليس مما وضع له هذه الالفاظ
فانه لهذا النحو من السلب لا يكون من المجازات المعهودة عند العلماء والعرف فلا يمكن الحكم الكلى
بعدم التوصل بعدم صحة السلب صحته لاثبات المجاز والحقيقة فى المواد الموضوعة بالوضع
العام للخصوصيات الجزئية لعدم قبولها وقوع حرف السلب عليها عرفا واما فى الحروف
فلا بد من منعها هذه الكلية اذ تختلف بحسبها فى المسلوبية فيصح سلب من ضرب
فالتاكيد مثلا فالاحد ضرب زيد عمرو مع انه لما ضربه بعد بان يقال ما ضربه وكذا يصح سلب
وقوع الضرب فى الاستقبال بان يقال اذا قال احد سيضرب زيد عمرا مع انه ضربه فى الماضى بان يقال لا
يضربه بل ضربه فالعلة انتساب الان من امر اى هل العلامة ونحوها فى الحروف انما هو
فى اثبات الحقيقة ونفيه والاستقبال ونفيه واما اثبات مادة الامر الموجودة فيه فعلمها
فلا يمكن بها الاثبات جدا لعدم قبول الصيغة حرف السلب نفيه وبالجملة كلما يتعين
العرف وورود حرف السلب عنه لا يمكن يجرى عدم صحة السلب كلما لا يمكن بينه يعين حرف
ما يجرى فيه ذلك الرابع هل يختص علامية عدم صحة السلب وصحته الحقيقة و
المجاز بالاجتهادى منهما او تعم على مقابلها الاجتهادى والفقاهتى منهما الحقان ان حالهما
كحال التبادر من الاقسام والحكم فكما كان التبادر ينقسم عند التعمم الى اقسام حسب القطع

بعدم القرينة وا لشك معنا اما القطع بوجودها مع الشك في الالتفات اليها والقطع بوجودها
مع القطع بعدم الالتفات اليها او الشك في قرينية الامر الحادث فكل منها ينقسم كل واحد من
الاولين عندهم الى هذه الاقسام الخمسة وكما كان في الشك في مذهبنا تقسيم الخبر بهذا التقسيم
فكذا مذهبنا ايضا هناك والحكم وان كان قد ظهر لكن تمهيد البيان هنا لتسهيل الامر عليك
فنقول اما ان الشك تارة يحصل من اهل العرف الا الثالث فاما ان يقطع بعدم اعتقاد هذا اللفظ
المسلوب عنه المفهوم بشيء من القرائن او نقطع باختفائه بالقرينة السابقة وهي قرينة ارادة
سلب التسمية او نشك في ذلك ولا نعلم بالاختفاء والعدم لكن نعلم انه على فرض وجود القرينة
تكون قرينة ارادة سلب التسمية والحكم في الكل هو كون هذا السلب علامة المجازية المسلوب عنه
علامة اجتهادية واما ان نشك في وجود القرينة الدالة على المجازية سواء احتملت قرينة ارادة
التسمية ايضا ام لا واما ان نقطع بوجود القرينة ولكن نشك في كونها صارفة وفي هاتين
الصورتين لا بد من ملاحظة الغلبة فان كان اللفظ غالبا يصح سلبه من هذا المشكوك عنه فنحكم
بمجازيته وان كان في الاغلب لا يصح سلبه عنه فنحكم بحقيقيته المشكوك فيه من جزئيات بعض
الشك في وجود القرينة او الالتفات اليها او القطع بالامرين اما الشك فالمتعارفة وذلك
للاستقراء فان الغالب في مثل هذا هو مجازية المسلوب عنه واما اصل عدم القرينة او الالتفات
اليها المثبتين حقيقية المشكوك فيه فقد عرفت انه لا دليل على اعتباره هاهنا الا ولو لا حال العرف
على خلافه كما عرفت في التبادر وانا ان كان السلب الواقع عليه نادرا وعلمنا بعدم وجود غلبة السلب
فنحكم بانه حقيقة لان العلم بندرة السلب بمعناه العلم بغلبة عدم السلب وهي علامة الحقيقة وكذا العلم
بندرة عدم السلب بمعناه العلم بغلبة السلب فنحكم فيه بالمجازية وان شككنا في غلبة السلب وعدمها
فنتوقف من هذه الجهة ولا نحكم بمجرد هذا السلب النادر بمجازية المشكوك فيه نعم لو كان اللفظ
الذي لا يصح سلبه عن هذا المعنى مسبوقا بالوضع لحكمنا بمجازيته بالنادر لعدم تعدد الوضع وهجر
آخر واذا لم يكن مسبوقا بالوضع لهذا المعنى مع سلبه عنه فنحكم بالحقيقية لندرة المجاز بلا حقيقة
فصحة السلب التي هي علامة المجاز هي الصور الثلاثة الاجتهادية الاول والصورة الواحدة الفقاهتية
وهي صورة وجود غلبة السلب والمراد بهذا الفقاهتي هو ما يقابل القطع والا فالغلبة ايضا
دليل ظني اجتهادي وذلك نبين في بحث التبادر لانه يجعل الشك في الغلبة والعدم ان
يرجع الى الغلبة لاستحالة العدم وهكذا الكلام في عدم صحة السلب حرفا بحرف وقد ظهرت
صحة السلب وعدمها اذا حصل منهما الظن بالمجازية والحقيقة فهاهنا ان بالمثبتة
الى احصل منهما القطع بهما فان القطعي منهما اجتهادي على الخاصة بحسب الاشياء
وانما ظهر بانهم اختلفوا في ان عدم صحة السلب هل يكون جاريا في الموضوعات الصرفة
وحجة فيها ام لا انه جار في الموضوعات المستنبطة وحجة فيها ام لا فيظهر من بعض الاول
ولكن الحق هو الثاني وتوضيحه لا يحتاج الى بيان معناهما هنا اجمالا اعلم ان الموضوع
الاستنباطي عبارة عن معاني الالفاظ كمعنى لفظ الخمر والماء والجنس والغناء والسارق

ونحوذلك

ونحو ذلك فاذا شككنا في معنى الخمر ولم نعلم ان معناه ما هو عند اهل الاصطلاح انه جسم
رطب سيال با ترقي وكذا في الماء انه جسم رطب سيال بارد وهكذا فبيان المفهوم والمعنى
على هذا النحو عبارة عن الموضوع المستنبط واما لو علمنا معنى اللفظ وشككنا في المصداق
كما لو شككنا في ان هذا الموجود الخارجي هل يكون من افراد هذا المفهوم ام لا كما اذا علمنا
معنى الخمر وشككنا في ان هذا الموجود الخارجي من افراد معناه حتى يترتب عليه آثار الخمر من وجوب
الاجتناب عنه ام لا فهذا شك في الموضوع الصرف اذا عرفت هذا فاعلم اذا شككنا
في معنى الخمر وراينا انه لا يصح سلب لفظ الخمر عن الجسم المائع في المذكور عند اهل الاصطلاح
فنعلم بعدم صحة السلب المعتاد من اهل الخبرة والاصطلاح في هذا المقام كاشف عن الوضع
او معنى كلامهم ان اللفظ موضوع في اللغة لهذا المفهوم واخبار اهل الخبرة عن الوضع يكون معتمدا
للظن بالوضع وهو حجة في اللغات واما اذا علمنا معنى الخمر لغة وشككنا في ان هذا الجسم الخارجي
من افراده ام لا فلا يكون عدم صحة السلب المعتاد من اهل الخبرة حجة وكاشفا عن الوضع اذ لا يكون
اخبارهم في هذا المقام اخبارا عن الوضع اللغوي حتى يصير من قبيل الظن في اللغات بل اخبارهم
ان هذا الموجود الخارجي من افراد الخمر بحسب اعتقادهم ولا شك انه لا يجب اتباعهم في اخبارهم عن معتقدهم
بل لا بد من اقامة البينة الشرعية وغيرها من الاسباب الشرعية نعم لو قلنا بحجية الظن في
الموضوعات الصرفة جاز نقول قولهم في المقام هذا اذا علمنا بالمفاهيم ومرتبتنا فيهما واما اذا لم
يحصل لنا العلم والتمييز بعينهما نريد ان نحكم بعدم صحة السلب في مقام ولكن نشك انه هل هو
من الموضوعات الصرفة او المستنبطة فهل يجوز ان نقول قولهم نظرا الى ان الظاهر من حال اهل الخبرة
هو الاخبار عن معاني الالفاظ او لا يجوز نظرا الى ان الاصل عدم حجية الظن في المقام الا ما
علم انه من الموضوعات المستنبطة احتمالان ولكن الحق عدم الحجية الا ما ثبت حجيته من بناء
العلماء واهل العرف على العمل فقد تبين التبادر واما وقوع التعارض بين التبادر وصحة السلب فهل
يحكم بتقديم ايهما عليه كما عليه المشهور ام لا الحق ان الصور المتصورة في المقام كما عرفت سابقا اربعة اما الاجتهاديان
منهما لا يتصور في الخارج تعارضهما لعدم حصول القطع على طرفي النقيض واما الفقاهتيان فتعارضهما
وان كان ممكنا لكنه في الغالب ونحن لم نجد هذا يكون في الغالب باعتبار امكان انهما في الغالب
يصح عند السلب نعم لو فرض وجود تعارضهما فنحكم بتقديم صحة السلب على التبادر وذلك لان الحمل يصح
وان كان غلبة كل منهما لكن لم نجد تخلف صحة السلب الغالبي عن مجازية المسلوب عنه بخلاف التبادر الغالب
فانا قد وجدنا تخلفه عن الحقيقة في المجاز المشهور لتبادره مع كونه مجازا وان كان تخلفه خلاف الغالب
لندرة المجاز المشهور لكن وجود هذا في جانب التبادر وعدمه في جانب صحة السلب يوجب الوهن في الظن
الحاصل من غلبة التبادر واما المختلفان فنحكم بتقديم الاجتهادي منهما على الفقاهتي لتقديم القطعي على
الظني وهل المشهور ايضا يكون حكمهم بتقديم صحة السلب وعدمها على التبادر وعدمه في هذه الصور
اجتهادية ام لا والبين ولكن اطلاق قولهم يقتضي بتقديمها عليها باطل لما عرفت وهكذا الكلام في تعارض عدم صحة
السلب مع تبادر الغير من الحكم بتقديم عدم صحة السلب على تبادر الغير لعدم وجود مورد تخلف عدم صحة

٨٨

الاستعمال الغالبي من حقيقية المشكوك فيه ولكن وجدنا تخلف شأو للعين عن مجازيته غير المتبادر كعدم تبادر الحقيقة المرجوحة فانه لا يتبادر عند الاطلاق بل يتبادر منه المعنى المجازي بعونة الشهرة الى آخر ما ذكرنا في بحث السلب من الاقسام والاحكام فلا نطيل **السادس** الاطراد وعدمه فالاول علامة الحقيقة وعدمه ثانيا في علامة المجاز والمراد بالاول هو جواز استعمال اللفظ في حقيقته سواء وجود معه مصحح الجواز استعماله في جميع الموارد التي وجد فيها هذا المعنى على نحو الحقيقة كلفظ العالم فانه يطلق على الزيد حقيقة لوجود صفة العلم فيه ويطلق على عمرو وبكر وخالد وغيرهم ممن توجد فيه هذه الصفة فان لم يطلق حقيقة على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق والظالم والجمل المبين الى غيره فالثاني المجاز مثلا استعمل في القول الذي لا يتضح دلالته ثم استعمل في الفعل الذي يحكى كاف والتقرير كذلك لوجود عدم اتضاح الدلالة في الكل واليقين استعمل في القول الذي اتضح دلالته لوجود امر فيه وهو وضوح الدلالة ثم استعمل في الفعل والتقرير كذلك لوجود هذا الامر فيهما وبالثاني هو جواز استعماله حقيقة في مورد او في موارد لوجود امر فيه وعدم جواز استعماله في موارد اخر مع وجود ذلك الامر فيها ايضا كالمفرد المضاف حيث انه قد يستعمل في العموم كقولك اكل زيد خبز الاكل العلاف وقد يستعمل ولا يفيد العموم كقولك انظر الى الكل في بحث ثم لو قيل انظر الى الكل بناء الاكل العلاف يكون مستهجنا فعدم اطراده دليل المجازية هذا المثال مثال لما لم يوجد الاستعمال في الموارد الاخر مما استعمل فيه اللفظ واما مثال لما يوجد فيه الاطراد في اكثر من مورد واحد من فيه كلمة كاسئل القرية فان لفظ اسئل موضوع لطلب الشيء عمن شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمرا الى غيره بخلاف اسئل القرية واسئل الدار حيث ان نسبة السؤال اليهما وارادة اهلهما بعلاقة المجاورة غير صحيحة اذ لا يقال اسئل البساط واسئل الجدار مع وجود هذه العلاقة فيهما اذا عرفت معناهما فاعلم انهم اختلفوا في كونهما علامتين للحقيقة والمجاز على اقوال وتنقيح الكلام في المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام يحتاج الى ذكر مقدمة وهي ان الحقائق كما يكون وضعها شخصيا فالمجازات ايضا كذلك او وضع المجازات نوعي والمراد بكون وضع الحقائق شخصيا ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان ذلك اللفظ الخاص لمعين عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة كمواد الافعال مضموما او باعتبار الهيئة كهيئة الافعال الدالة على الازمنة الثلثة واما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما اخرجه بالدليل عدم جواز القياس فيه كما سنذكره واما المراد بكون وضع المجازات نوعيا جواز الواضع جواز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة من غير ملاحظة خصوص المادة والهيئة في وضعها فلا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل المعتبر فيه هو معرفة نوع العلاقة معتبرة بينه وبين المعنى الحقيقي واما المراد بكون وضع المجازات شخصيا فيتضح في تحرير النزاع فاعلم انهم اختلفوا في اشتراط نقل الاحاد في المجازات وفي كفاية نوع العلاقة على اقوال ومنقح الكلام فيه تحصيل بتبيان بيان اموراً الاول في تحرير محل

فيهان انه هل يشترط في المجاز نقل الحاد او يكفي بيان الرخصة فيه النوعي ٥

محل النزاع الثاني في بيان الاقوال الثالث في ثمرة النزاع الرابع في ما سبق لا مر ليل الحاكم الخامس في ذكر اكثر العلاقات التي ذكرها السادس في بيان ما هو الحق من اشتراط نقل الاحاد في المجازات وعدمه اما الامر الاول فاعلم انه يحتمل ان يكون مرادهم باشتراط نقل الاحاد دون النوع هو فيه انه يشترطان يبلغ من الواضع استعمال اللفظ في خصوص نوع الامر الطائفة الموضوع له كان يبلغوا استعماله للفظ الاسد مثلا في خصوص فرد الشجاع الذي هو فرد من نوع الرجل الشجاع الذي هو معنى مجازي في مخالف الحيوان المفترس الذي هو الحقيقة ويحتمل ان يكون مرادهم بالاشتراط اشتراط نقل اشخاص الاستعمال بعبارة اخرى ان يكون نزاعهم في اشتراط بلوغ خصوصيات الاستعمالات المجازية ويحتمل ان يكون مرادهم به انه يشترطان يبلغ من الواضع استعمال اللفظ في نوع الامر الطائفة الموضوع له كان يبلغوا استعماله للفظ الاسد في النوع الرجل الشجاع حتى يصح الاستعمال في خصوصيات الرجل الشجاع ولا يجوز التعدي من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فلا يجوز استعمال الغضنفر في الرجل الشجاع مع بلوغ رخصة استعمال الاسد فيه مع كونهما مترادفين لفظا مثلا لا يجوز الشمعة عن وضع الشخص في الحقائق فلا يستعمل مادة ضرب مثلا في غير حقيقته فكذا المجاز مثلا ولا يجوز التعدي عن الوضع النوعي في الحقائق فلا يستعمل هيئة الماضي في الاستقبال مثلا فكذلك في الهيئات المجازية فلا يجوز التعدي من هيئة الى هيئة اخرى مجازية بل يجب الاقتصار على افراد تلك الهيئة وبعبارة ان المجازات كالحقائق في اشتراط نقل الاحاد فيها بعينها عند من يشترط ذلك وليس كذلك عند من يكتفي بنقل النوع بل يتعدى عن لفظ بعينها فيستعملون الغضنفر في الرجل الشجاع كالاسد في العهد وغيره مما يشابه الاسد في الشجاعة ولكن الحق ان الاحتمال الاول ليس له من محل النزاع اما الثاني فلانه مما لا يتصور فيه النزاع نظرا الى ان اشخاص المجازات مما ليس بمقدار الذات ويلزم من النزاع فيه انتفاء المجاز بوضع اللغة وهو بديهي الفساد ولا يقول به احد حتى قال باشتراط ذلك واما الاول فلانه وان كان المستفاد من بعضهم كلمات انه من محل النزاع ولكنه خارج عنه ولا نزاع في جواز استعمال لفظ الاسد في العموم والشجاع وغيره وهو مسلم لمسلك باب المجازات ضرورة ان هذا المورد الخاص عنه باقيا الى زماننا هذا فينحصر الاستعمال في الاستعمال مثلا المجازية الحاصلة لاهل اللغة والاشخاص الموجودين في عصرهم المستعملين للفظ الاسد في زيد الشجاع ولم يتغيره براحد بل تتفق الكل على صحة الحال ثم المستعمل تم الكلام يمكن في عصر الوضع مضافا الى ان يكون لا نقول في محل النزاع مسلم لا عبرة المجاز الا من الحقائق حيث يشترط فيها ذلك ولا يشترط في الحقائق التي يتحقق ذلك فيه كما ترى قطعه مما ذكرنا ان ما اوردوه على المشترطين من النقض بالمجازات المستحدثة ليس بمجاز اذ لا نزاع فيها من هذه الجهة المفصح فيه تبين ان الثالث ان يكون النزاع في اشتراط بلوغ الاستعمال في النوع الخاص الحقيقة فهو يتصور على وجوه كلها في محل النزاع احدها انه هل يشترط بلوغ الاستعمال من الواضع في صنف خاص يخالف الحقيقة كاستعماله

الاسد فالرجل الشجاع فلا يجوز استعماله في صنف آخر كاستعماله في المرأة الشجاعة بمجرد نوع استعماله 19
في الرجل المذكور، وثانيها انه يشترط نوع الاستعمال في صنف خاص مع جواز استعماله في صنف آخر
منه دون جواز التعدي الى انواع اخر واصنافها فلا يجوز استعمال الاسد في سائر الحيوانات الشجاع
غير الانسان بمجرد استعمال الواضع استعماله في الرجل الشجاع بمناسبة الشجاعة، وثالثها
انه يشترط نوع الاستعمال في شيء او صنف خاص من الاوصاف كالشجاعة مثلا فلا يجوز استعمال
الاسد في شيء آخر غير الشجاع بل غيره بعلاقة نوعية وهي البخار مثلا عند المشترطين لنقل الآحاد
بخلاف المكتفين بالعلاقة النوعية فانهم يقولون بان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلائق المعروفة عند العلماء المذكورة في كتبهم فالمجازات كلها قياسية حتى لا يعتبر ملاحظة
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وتعيينه
اخرى المجاز لا يحتاج الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي في حيز وجه نوع العلاقة الذي عرف
منا استعمال الواضع مجازا في مورد تلك العلاقة فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها
ولا يتوقف على النقل ولا على توقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل واللازم باطل فالمقدم
مثله وربما يظهر من بعض كون النزاع في الوجه الثالث وان الوجهين الاولين ليسا من محل النزاع
لاتفاق اهل اللسان كلهم على عدم الاشتراط على احد من الوجهين وجواز التعدي الى صنف آخر فانما
نزعات بناء المشترطين على عدم الاكتفاء على احد من الوجهين الاولين وكذا بناء غيرهم ايضا على عدم
الاقتصار على ذلك لانهم يجوزون التعدي عن الوجهين اما مطلقا كما هو ظاهر من تمسك باطلاق
كلمات اهل البيان عند عدهم العلائق بل هو الظاهر من علماء البيان والاصول نظرا الى اطلاق كلماتهم
عند عدهم العلائق واما بعد الاستقراء في افراد صنف او اصناف نوع او انواع جنس
كما هو الظاهر من بعض وفيه نظر فتدبر ولا تغفل واما الامر الثاني فاعلم ان
الاقوال في المسألة ثلاثة احدها اشتراط نقل الآحاد اي آحاد خصوصيات افراد
العلائق كالشجاعة والسخاوة والآلة ونحوها نظرا الى كون اللغات توقيفية كالاحكام فلا
يجوز التعدي من لفظ الى لفظ مرادف له سواء كان المترادفان من لغة واحدة كالاسد والغضنفر
او من لغتين مختلفتين كالاسد والشير بالفارسية ولا من وصف الى وصف آخر ولا من صنف الى
صنف آخر ولا من نوع الى نوع آخر ولا من جنس الى جنس آخر، وثانيها الاكتفاء بنوع
العلاقة قبالا للاول مع تجويز نوع استعمال اهل لغة العرب لفظ الاسد مثلا في الرجل الشجاع
بعلاقة الشجاعة يجوز استعماله في مرادفه بل وفي المنقوش في الجدار او بعلاقة الهيئة التي هي
صنف من اصناف المشابهة والحال انه تكون بكفاية علاقة النوعية لا يستقرون على سائر
جميع الالفاظ والعلائق من العرب كالمشترطين لنقل الآحاد وكذا لا يستقرون على الافراد
بل لا يتبعونه كالمستقرين على قدر الاستقراء، وثالثها القول بدوران الامر في المجاز مدار
الاستقراء بمعنى انا اذا استقرينا في افراد صنف من اصناف العلائق ووجدنا العرب انهم يستعملون
اللفظ مجازا في افراد هذا الصنف بقدر يحصل لنا العلم او الظن بجواز الحاق المذكور بغير ذلك

فيهما

فيهما شك في صحة استعمال اللفظ في مورد مع وجود فرد من هذا الصنف من العلاقة التي
استقرينا في افراده فنحكم بالحاقه بالمستقرء فيه والا فلا نتعدى من افراد هذا الصنف
من العلاقة اصلا وهكذا اذا استقرينا في اصناف نوع من انواع العلائق فلا نتعدى
الى اصناف اخر وهكذا اذا استقرينا في نوع جنس فلا نتعدى الى انواع جنس آخر وهكذا
اذا استقرينا في اجناس جنس العالي فلا نتعدى الى اجناس جنس آخر ونظير هذه المراتب هو
الاستقراء في افراد صنف الانسان كالاستقراء في افراد الزنجي او في اصناف نوعه كالاستقراء
في صنف الزنجي والرومي والتركي والهندي او في انواع جنس كالاستقراء في الانسان و
الفرس والبقر والغنم او في اجناس جنس كالاستقراء في الحيوان والجسم المطلق وغيرهما
التي هي اجناس من الجنس العالي وهو الجوهر وبالجملة مدار هذا القول على حصول
العلم او الظن بصحة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال في المجازات من استقراء كلام العرب
فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها فيكون هذا القائل من جهة عدم التعدي
الى غير المستقرء فيه من العلائق كالمشترطين لنقل الآحاد ومن جهة التعدي الى سائر المواد
المستقرء في صنفها او نوعها او جنسها كالمكتفين بنوع العلاقة اي الرخصة المطلقة والمحكي عن
الآمدي انه توقف في المسألة والتوقف ليس بقول، واما الامر الثالث فاعلم انه قد
ظهرت الثمرة بين الاقوال في ضمن بيانها وهي جواز التعدي الى سائر الالفاظ المترادفة
والاوصاف الاخر المندرجة تحت نوع من انواع العلائق على قول المكتفين بنقل نوعها من
غير رعاية الاستقراء والاقتصار على اللفظ الخاص والوصف الخاص من غير جواز التعدي الى
لفظ مرادف ووصف آخر على قول المشترطين لنقل الآحاد وجواز التعدي الى الالفاظ المترادفة مع الاتحاد
على الاستقراء والالحاق المشكوك على قول المستقرين على الاستقراء بالمستقرء فيه صنفا ونوعا وجنسا
واما الامر الرابع فاعلم ان الاصل مع القائلين باشتراط نقل الآحاد لاصالة عدم تحقق الالتفات
ثم مع المستقرين على قدر الاستقراء وهذا واضح لانهم لم يعترفوا بانقلاب الاصل ودعواهم الاعلم
المجاز كلها كما قال به المكتفين بنقل نوع العلاقة تمسكا باطلاقات كلمات علماء البيان والاصول
واما الامر الخامس فاعلم انه يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي وجود العلاقة بين الموضوع
له والمستعمل فيه مجازا وهذا الشرط مما لا خلاف فيه ولا ريب يعتريه وذلك لان الاستعمال بدونه
العلاقة مستهجن وقبيح وغلط وما شاع نردد لان الطبيعي من اللغة منهم ووقع الخلاف في عدد العلائق
فعن علماء العربية ان علامات المجاز تبلغ الى خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي ان الذي يجوز
من انواعها احدى وثلاثون وعن الحاجبي الى انها خمسة وعن العلامة ايضا احدى عشر وعن
البيضاوي انها اثنى عشر وعد منها السيد الاستاد الاشارة من كلام استاده ان علائق المجاز
ليست محصورة لانه قال الحق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكر
من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها الاتصال بالمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو
غير محصورة ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا فيها على حد مضبوط ولا على عدد

معلوم فان اللاحق منهم بنى بحثه على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن المحقق الهندي انه قال
الذي يحضرنا الخ انتهى وصرح بعض الافاضل بان علائق المجاز كثيرة تظهر من اقسام وهي
كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة القابل والصورة
والفاعل والغاية فمثال الاول قولنا سال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر بالسحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية المرض الشديد بالموت
واذا دار الامر بين هذا وما قبله فقال بعض كالعلامة في النهاية وغيره فرجحها بان ما قبله اولى والترجيح
لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل يقتضي سببا
ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب يدل على وجود السبب ولا عكس لجواز تخلف المسبب واولى الاسباب
السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة العلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل
ومعلولها في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على مشبهه والمشابهة قد تكون في الصفة
كما في اطلاق الاسد على الشجاع وقد يكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم
يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه قال ومنهم من قال بان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء
كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان
يملك الف راس من الغنم اي الف من الغنم وهذا مرجوح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل الجزء
من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على العصير حملا على الاول الى الشيء لابد
من القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون او الظن به كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال المحض في التجوز كالحر
للعبد ومنها اطلاق الشيء على ما كان عليه كما في واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى ومنها
اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء
على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه زيد مثلا ومنها عكس ذلك كما اذا اطلق زيد واريد به
منه الانسان المطلق ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق
المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في قوله
قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها
اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العالم على زيد ومنها عكس ذلك كما في قوله تعالى وحسن اولئك
رفيقا اي رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه في صورة الدوران بينهما لان الخاص يستلزم العام ولا عكس و
منها اطلاق الحال على المحل كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها عكس هذا كما في اطلاق
المجلس على حضاره ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا
ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على اللازم
كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكس ذلك كما في قولهم فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها
اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس ذلك كما في
قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله تعالى علمت نفس اي

كل نفس

كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا
وهذه الاقسام ذكرها بعض الافاضل ولكن الحق ما قال به السيد السند بحر العلوم وحبر الاستاذ
من ان العلاقة غير محصورة فيما ذكروه من الانواع ولذا ترى الاصوليين وعلماء البيان
لم يتفقوا فيها على حد مضبوط بل كل على حدة معلوم فان اللاحق منهم بنى بحثه على الاول بحسب
استقرائه وتتبعه حتى حكي عن المحقق الهندي انه قال بما شرحت كلامه واما الامر الثاني
فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع انما هو قول المكتفين بالاستقراء فيدور امر المجاز مدار الاستقراء
المفيد للعلم او الظن بالرخصة فيحكم في المشكوكات التي تكون من افراد المستقرء فيه على
وفق ما الحقنا به واما في غيرها من المشكوكات التي لا يحصل فيها علم ولا ظن بكونها من افراده
فيحكم فيه بعدم الرخصة نظرا الى ان اللغات كالاحكام توقيفية والاصل التوقيفي لم يثبت
الا في مورد حصل من الاستقراء فيه العلم او الظن بالرخصة فيه من العرب ولا معارض لما ذكرنا
من دوران الامر مدار الاستقراء الا ما تمسك به المكتفون بنوع العلاقة مطلقا من تمسك
بحصول الرخصة في اعتبار كل واحد من العلائق وما تمسك به المشترطون نقل الاحاد في خصوص
كل واحد من المجازات من الدليل وكلا القولين ضعيف لما سيظهر لك من ضعف حججهم
لاثبات مرادهم للقائلين بكفاية نوع العلاقة امران احدهما الاستقراء المثبت
لجواز الاستعمال المجازي حيثما وجدت احدى العلائق المعهودة الموجبة لنقل الاصل
التوقيفي كليا وفيه انه يشترط في الاستقراء اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا
او نوعا او جنسا وهو هنا ممنوع فان القدر الثابت من الاستقراء جواز استعمال الالفاظ
في شيء من العلائق الثابتة المستحسنة عند اهل العرف لا كل علاقة ولو كانت منافية لافهامهم ومنافرة
لاذهانهم وطباعهم وغيرها مما يستنكره الطبع كما سيظهر لك توضيحه ان شاء الله وثانيهما اطلاق
كلمات ارباب اللسان وعلماء الاصول حيث عدوا من العلائق علاقة العموم والخصوص و
علاقة المشابهة مثلا من غير تفصيل بين اصنافها وهكذا في سائر العلائق فيجب الحكم
بمجازية كل تجوز بها الا ما خرج بالدليل لانهم من اهل الخبرة وقولهم معتبر في المقام وفيه اولا
ان اطلاق كلماتهم منصرفة الى صورة وجود المناسبة العرفية ولا تواطئ مما ليس يحكم
بالعموم وثانيا ان هذه الاطلاقات منهم وردت في مقام بيان حكم آخر وهو تحقق بيان
العلائق المصححة لاستعمال اللفظ في خلاف ما وضع له في الجملة فلا يمكن التمسك بها لاثبات
المدعى كما لا يخفى مضافا الى ان تفصيلهم بين علاقة الكل والجزء فيما بعد لا في بدو الامر
يكشف ان هذه الاطلاق منهم اولا في مقام الاجمال فيجب كون الامر دائرا مدار الاستقراء
وعدم التعدي عن المجازات التي تكون علاقتها مانوسة عند العرف والحكم بالجواز في المشكوكات
التي تكون من افراد مواردها الاستقراء وفي غيرها بعدم الجواز لتوقيفية اللغات وثالثا سلمنا التوقف
وكونها واردة في مقام الاطلاق والبيان دون الاجمال ولكنا نقول لا دليل على اعتبار قولهم فيما
يكون الدليل عليه باديا كما ترى هنا لانهم قولهم معتبر فيما كان الاعتقاد او اللغة مجهولا في زماننا وعلمنا

بالخلاف فانا نمنع الاستدلال بقولهم حيث لا نأخذ بقولهم حتى لا نهم من اهل الخبرة ولسنا من اهلها واما
منها اتصال الزمان وكان الدليل وهو طريقة اهل العرف بابين بنا فلا دليل على اعتبار قولهم كما ترتبنا
في بحث اعتبار قول اللغوي وانه من باب التقليد والظن وبالجملة نحن قاطعون باتحاد زماننا مع
زمان علماء البلاد في المجازات فلا نعتبر بقولهم اذا رأينا ان طريقة العرف على خلافهم فلا بد من دوران
الامر مدار الاستقراء كما قررناه ومن هنا سقط اعتبار قولهم لكن لا يجوز العمل بالمطلقات الا بعد
الفحص عن المعارض والفرق ان الكل من الفحص هو الاستقراء والتتبع في طريقة اهل العرف فيجب
متعينة الاستقراء لا الرجوع الى العلامات كلماتهم فتدبر والقائلين باشتراط نقل الاحاد في المجاز
وعدم جواز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة حتى يرد من اهل اللغة جوازه
بخصوصه وجوه اربعة الاول ان الاصل فان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى مخصوص حقيقي كان
الحكم بصحة العبادة والمعاملة يتوقف على اذن الشارع وكذا الحكم بصحته ايضا توقيفي لاشتراكهما في التوقيفية
وبعبارة اخرى كان الحكم بصحة العبادة والمعاملة يتوقف على اذن الشارع فكذا الحكم بصحة الاستعمال
يتوقف على اذن اهل اللغة فلا يجوز الحكم بصحة كل تجوز وان وجدت العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية
من اهل اللغة فيثبت انه يشترط نقل احاد المجاز فان قلت الاشتراط خلاف الاصل ولذا شاع على السنة
القوم ان الاصل عدمه ومرجعه الى ان اعتبار نقل خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود
فالمعيار الكبرى قلت لا نسلم ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما ثبت ما يقتضي ظهوره على العموم واما مع
عدمه كما في محل البحث فلا وكلام القوم الاطلاق منزل على الاول ومرجع ما قلنا الى ان الاصل عدم ثبوت
مقتضى الصحة حتى يثبت فلا تعارض بين الكلامين وهو واضح ومنه انه لا ينفع التمسك بهذا
الاصل لما يعتبر مع ما هو اقوى منه الدال على عدم اشتراط ذلك وهو وجوه منها طريقة
اهل اللسان فانهم لا يقتصرون على اللفظ الخاص والوصف الخاص بل يتعدون من لفظ الى
لفظ ومن وصف الى وصف بمجرد اطلاعهم على حقيقة لغة فالعجمي يستعمل الاسد في المغوش الجبان
بعد ما علم باعتبار علاقة المشابهة عند العرب في استعمالهم الاسد في الرجل الشجاع بعلاقة المشابهة و
هي الشجاعة وبالجملة فتتبع اهل اللسان في الجملة يرمينا بل من قال باشتراط نقل الاحاد من وجوه
وانكاره مكابرة وحينئذ فبعد ما ادعيناه ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم
مجازات مستعملة عن مسموعة من اهل اللغة مع عدم تحفظ كل صاحب بدل لغة لطالة ولذا ليس شرطا عندهم
ولذلك لم يدونوا المجازات مع انه دونهم الحقايق ومنها ما ادعى من الاجماع على عدم الاشتراط ونوقش
ما ادعى من انه مذهب الاكثر وما قيل من ان الاستقراء في احوال اهل العربية الى احزامه وتوهم انه
قد ادعى بعض ان الاشتراط قول الاكثر يحصل الوهن في دعوى الاجماع على عدمه ضعيف لظهور خطائه
هذه الدعوى منه فانا لم نجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الرازي والاسفرائيني
على ما حكي واما القائلون بعدم الاشتراط فكثيرون صرحوا بعدم الاشتراط ومنها انه لا دال على ثبوت
الكليات اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية على نحو ما ذكرناه ولا على عدم اشتراط
نقل احاد المجاز ولو منع حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة فلا يجوز حج ان

يمكن المنع

بقبال الكل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ومنع كون الدليل على ثبوت الكليات
المتقدمة هو الاستقراء ودعوى كونه هو الاجماع فنظرا الى ان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية
يحصل له العلم بثبوت الاجماع عليها ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث مدفوع بان الاطلاع
على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس ولا تطلع عليه عامتهم مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم
قبل الدليل عندهم الا الاستقراء علماء النحاة وغيرهم من اهل العربية لم يسمعوا تلك الكليات
من العرب بل علموا بها بالاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل على اثبات تلك القواعد هو الاستقراء
وهو حاصل في محل البحث كما لا يخفى فيجب العمل به وبالجملة حصل لنا من حجية الاستقراء القطع بانه لم ينقل
بالعلم برخصة العرب بالتجوز في كل من هذه العلاقات المعتبرة نوعا الا في كل من هذه العلاقات عموما كما توهم بان
منع من اعتبار هذه الرخصة فيها رضوا بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي وهو باطل قطعا ومنها
انه لو كان نقل الاحاد شرطا في صحة الاستعمالات المجازية للزم عدم وجوب ملاحظة العلاقة في المجازات
والتالي باطل لما تقدم منا ان العلاقة معتبرة فلان النقل اذا كان شرطا يتحقق بحصول الاستغناء عن
ملاحظة العلاقة لكفاية نقل الاحاد وكونه كاشفا عن وجودها ودالا على كون الاستعمال بوضع
للغة وهو المطلوب واما بطلان التالي فمما نقلنا في اهل العربية فانهم قد اطبقوا على لزوم ملاحظتها
في المجاز فاشد وفيه نظر نقل الاتفاق ان للخصم ان يجيب اولا بالنقض بان يقول انكم ايضا توافقون
المجازات مع منعنا نقل احاد المجاز فان كان المنع الاستعمال فيها عندكم هو مجرد نقل الاحاد
فكذلك عندنا وان كان ملاحظة العلاقة فكذلك عندنا وبعبارة اخرى اذا اتفق نقل اهل اللغة
في بعض احاد المجاز فهل توجبون النظر في العلاقة وتوجبون ملاحظتها ام لا ان قلتم بالاول
فقد سلمتم عدم الملازمة وان قلتم بالثاني فقد اعترفتم بعدم بطلان التالي وثانيا بالمنع من الملازمة
لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا اخر لصحة التجوز وكون النقل شرطا للتجوز لا يستلزم
ان لا يكون النظر في العلاقة ايضا شرطا لا التحقيق على القول باشتراط النقل يجب
اهل اللغة في احاد المجاز انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة وملاحظتها اذ مع تحقق
الامرين يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بها فلا ينبغي الحكم بصحتها
الا دليل عليها والاصل يقتضي عدمها لا يقال لا فائدة في اشتراط التجوز بملاحظة العلاقة
بعد اشتراط نقل الاحاد في المجاز لانا نقول عدم الفائدة ممنوع اذ عدم العلم بها لا يستلزم علما
ومن فهناك فائدة نحن لم نعثر عليها وعثر عليها علماء العربية على انه قد يدعى ان فائدة المجاز انه يحتمل
الا ان نلتزم بها وبملاحظتها في الحقيقة اعلى الشرطين شرطا لصحة نفس الاستعمال وهو النقل دون الا
شرط لترتب فائدة المجاز التي هي العدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو ملاحظة العلاقة والنظر فيها فتامل و
الحاصل لخصم ان يمنع الملازمة بان يقول نحن نرى استعمال اهل اللسان لفظ الاسد مثلا في الرجل
الشجاع ومن المحتمل ان يكون المصحح لهذا الاستعمال عندهم هو نفس العلاقة حتى يجوز التعدي
كما انكم تقولون به او نفس المورد او المركب منه ومن العلاقة حتى لا يجوز التعدي فحينئذ نأخذ بالقدر
المتيقن ونقتصر عليه ولا نتعدى الى الاوصاف الاخر لاصالة الفرق فقضية القاعدة يجب علينا ايضا ملاحظتها

العلاقة لا ان يكون ملاحظتها مما لازم علينا حتى يكون مخالفا للاجماع القائم على وجوب ملاحظتها
في المجازات وثالثا بالمنع من بطلان التالي لانه ان ادعى وجوب ملاحظتها بالنظر اليها
بالنسبة الى المستعمل فدعوى الاجماع ممنوع وان ادعى وجوبه بالنسبة الى الواضعين كاهل
اللغة فالقضية الشرطية فاسدة جدا فتدبر ومنها ان ذلك لو كان شرطا لزم ان لا يكون
الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعرفية بل يلزم ان لا يكون استعمال الصلاة في الهيئة المخصوصة
وكذا الصوم في الامساك المخصوص والحج في الافعال المخصوصة مجوزا صحيحا والتالي باطل لوقوعه في الشرع
الكلام في المقدم اما الملازمة فلان العرب لم يضعوا حين الاستعمال فيها انهم يتعقلونها ومتعلق
اشتراط نقل الاحاد عدم الاكتفاء بنوع العلاقة ولزوم بلوغ موارد الاستعمالات المجازية كلا ويلا لغة الفقهاء المتشرعة
لم يبلغ من اهل اللغة استعمالهم لهذه الالفاظ في هذه المعاني المخصوصة لعدم وجودها في
زمانهم وعدم تعقلهم اياها ومن ذهب الى نفيها فاسد بالبداهة واما بطلان التالي فلوقوع
هذه المجازات المعنوية في كلام الله سبحانه بعلاقة الكلية والجزئية ضرورة كون الاركان في
الامساك المخصوصين جزئيين من جزئيات مطلق الدعاء والامساك المطلق واما اشتراط
كون استعمال الشارع اياها في تلك الهيئات مجازا فبما اذا تاخر الحادث المشكوك استعمالها
فيها مجازا في بدو الامر واول الاستعمال اذ لو سلمنا بلوغ تلك المجازات في استعمالات الشارع
الى مرتبة النقل التعيني فلا ريب انه مسبوق بالاستعمالات المجازية مع انا لو سلمنا انها منقولة
من المعاني اللغوية بالنقل التعيني فلا شبهة في استدعاء هذا النقل ايضا وجود المناسبة المصححة
غاية الامر حصول وضع ثانيا على المناسبة وتلك المناسبة انما هي الكلية والجزئية ولم يكن
يعرف موردها الى وقت اهل اللغة اذ لم يكن فيهم موجودا ولم يتعقلوه كما مر ومنع ثبوت الاستعمال
في الامور المخترعة كما صرح عن الناظم بان قيل الاتي الاستعمال كان في نفس المعاني اللغوية و
الزوائد شروط ويقول لها ايضا في غاية الفساد ومخالف الحس والعيان ضرورة ان الشارع
لم يكن مستعملا فالمعاني اللغوية ويتصل القرائن على ارادة تلك الخصوصيات من الخارج على
تعدد الدال والمدلول بل كان يريد المعاني المستحدثة من نفس الالفاظ اما مجازا او حقيقة على خلاف الفرق
والكل اطبقوا على فساد مذهب القاضي ويكفي لك في رده مضافا الى انه لا شك في ورود حقائق كثيرة وشرطية
كلك الفاظ المخترعات على مذهبه منكشف ذلك عن كون تلك الالفاظ مستعملة في الهيئات في زمان الصدر كما
كما عليه جمهور العرف وان حينئذ فهي قسم من المجاز فكما يشترط نقل الاحاد في المجازات الخاصة كذلك
يشترط في المقيدات ولا يتصور في الجزئيات الشرعية المتقدمة علاقة غير علاقة الكلي والجزئي فيلزم
ينقل من اهل اللغة خصوصها فيلزم ان لا يكون صحيحة نعم يمكن انكار صحة الاستعمال في المخترعات الشرعية
على مذهب المستكملين حيث قال بكون المطلقات مستعملة في الكليات مطلقا سواء اقترنت بقيودها او كانت
القيودات منفصلة عنها ولكن قد حقق في محله ان بناء العرف على التفصيل بين القيود المنفصلة والمتصلة
من حيث الحكم بمجازية المطلق في الاول والحقيقة في الثاني ومنها ان ذلك لو كان شرطا لانسد باب
التجوز والتالي باطل لما تقدم مثله اما الملازمة فلانه يجب على معتبر الاشتراط الاقتصار على موارد استعم[ال]

اهل اللغة

اهل اللغة ومعلوم انه قطعا انعدمت تشخصاتها فليس للتجوز محل فيلزم ما ذكروا اما بطلان التالي
فبالاتفاق ومنها انا اذا عادة اللفظ لا بقصد اعادة معناه الحاصلة بمجرد حصول المبالغة
فمن غير توقف على النقل ومتى كان كذلك يتحقق التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا
قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون
معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغها الى مرتبة الاسد فيها
بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعادة معنى الاسد حتى كانك تفرض
اسدا وقد بالغ في ذلك ويقال هذا ليس بانسان بل انما هو اسد كما قال الله سبحانه ما هذا بشرا ان
هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر بان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل
صورة جزئية واجيب عنه بان هذه الاعادة لو سلم احقيتها بل لم يقل به احد فلا يجوز ان يمنع
الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انا نتردد من احتمالات الكلمة المتعلقة
وبتحرير التنازع ونقول ان كان المراد باشتراط نقل احاد المجازات ما هو من الاحتمالات الاربع كما لا
وقد يحمل الكل الترجيح فقد عرفت انه في ... اظهر من الشمس ... بين من الاصوليين
مستوفية اشتراط بلوغ خصوصية كل واحد من الاستعمالات الصادرة من اهل اللغة الكثيرة الى
الثالث وكذا بلوغ خصوصية المراد ولعدم بقائها الا على هذا الزمان بل اغلبها لا يبقى بعد فوات اهل اللغة
وان كان المراد به هو الاحتمال الثالث الذي يكون فعل الشارع مجيا لنا ما ان التشريك نتشرك فيه لنا العمل لاهل
المفروض انه كان قبل الفحص عن المعارض فهو فاسد جدا وان كان بعده فان الحصيل لك بعد التجاهل
في طريقة اهل اللسان الظن بجواز التعدي الذي نقول به من الاشتراط المذكور فلا نزاع بيننا و
بينك لانا ندعي حصول الظن لنا من الاستقراء في طريقتهم برخصة التعدي الى الازيد من الاحتمالات
المذكورة فنتعدى من لفظ الى لفظ مرادف له ومن وصف الى وصف اخر كالشجاعة الى الجبن مثلا في
الجملة وان حصل لنا الظن من الاستقراء في كلامهم بجواز التعدي وكذلك نقول بعدم اعتبار الظن
الحاصل من الاستقراء فيما حكم بنا على انظار الان الاصل حرمة العمل به في كل مورد خرج اخرج الدليل
كخروج موارد الاحكام الفرعية بالدليل الرابع وبقى الباقي تحت الاصل ومنها الظن في الالفاظ فقد
اولا ندعي ما حجية الظن في المسائل المتشعبة لا سيما الاستقراء المفيد للظن ولا ما حيث تامله كلمة
كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ونحو هذه الكليات قد ثبت بالاستقراء
كانت وقد ثبت لنا حجية الظن في اللغات على وجه التفصيل وثانيا انا نقطع بالاستقراء جواز
التعدي وعدم لزوم الاقتصار على لفظ او وصف كما نقول في جميع الالفاظ سواء كانت الالفاظ من
الكتاب او السنة او غيرهما وسواء كان متعلق الظن بالحكم الفرعي او الاصولي ام لا ولا ريب في حجية
الا اذا حصل حصول القطع فقطع المنع ضمنا التعدي كما ذكرتم و ... بعدم لزوم الاقتصار عليه كونه
التمسك بالاصل فاسد بعد وجود المعارض المعتبر الشخصي انه لو جاز الاستعمال في خلاف ما
وضع له بمجرد العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة في الخصوصيات وكان نقل نوع العلاقة كافيا
لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين في كل طويل لوجود المناسبة في الطول والسبكة والفصيل

وبالعكس والمجاورة والاب للابن وبالعكس والسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل قطعا فالمقدم
مثله واجيب عنه انه لا يمنع وجود المقتضي لجواز تلك الاستعمالات المجازية لعدم تحقق
وجود العلاقة المصححة للتجوز في تلك المذكورات فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون
اللغات توقيفية الا ما ثبت فيه الرخصة ولم يعلم الرخصة في جواز الاستعمال مجازا بمجرد
وجود مطلق المشابهة ومطلق السببية والمسببية ومطلق المجاورة ونحوها مما جعله
الاصوليون علاقة بل الرخصة حاصلة في مقامات خاصة يعرفها الطبع المستقيم والذوق السليم و
المذكورات ليست من تلك المقامات الخاصة فان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى
اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه
من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الملازمة كالشجاعة في الاسد فلا
يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك
المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان
جعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان جعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد ح مطلق على
المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز
لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة من حصول الطول مع انه ظاهر فيها فالقطع وهو غير
موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين
مشهورا عند العرف ملحوظا في الانتقال كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة بينهما
اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الموانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واشهر عرفا فان
الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية بينهما ايضا خفية بحسب العرف والعادة وليس من الامور
الاب والابن حتى يلاحظهما معا السببية والمسببية بل التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص
الظاهرة فيهما كما صرح به بعض الفضلاء سوى ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع
النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر
من العرب رخصة الحاق العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لتحقق
علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون الكل مما ينتفي بانتفائه
الجزء كالرقبة للانسان وحاصل ما ذكرنا ان الرخصة الحاصلة في هذا النوع من العلاقة وردها
الرخصة الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الا انه يشترط انه
وهكذا في الاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في تلك اصله الا افراد من المشابهة والسببية
والمجاورة ونحوها فان المقتضي للتجوز فيه لا يوجد الا ان حصل الرخصة في نوعها بعموم وخرج المذكورات
بالدليل وثانيا سلمنا وجود المقتضي لكن نقول حصل المانع من صحة الاستعمال وهو منع
اهل اللغة كما اشار اليه في شرح مختصره او نقول عدم صحة الاستعمال من جهة المانع لا لعدم المقتضي
وان لم نعلم المانع بالخصوص كما صرح به بعض العلماء ولكن الحق في الجواب ان يقال ان الحاجب
المقتصرين على الاستقراء كما هو الحق فلا يوجد المقتضي لصحة الاستعمالات المجازية في الامثلة

المذكورة لما مر من عدم ثبوت الرخصة الا فيما كانت العلاقة ما نوسة فيها عند اهل العرف وهذه
المذكورات لم يثبت فيها الموانسة بل المنافرة بين الصيد والشبكة عرفا واضح واما
على مذهب المكتفين بنقل نوع العلاقة نظرا الى اطلاق كلام ارباب اللسان وعلمائه فيجوز
فلان كلامهم وان كانت مطلقة لكن بملاحظة طريقة اهل العرف وانما على عدم صحة الاستعمال
في امثال المذكورات توجب التقييد وبالجملة على طريقتهم وان كان المقتضي موجودا ولكن المانع
وهو طريقة اهل العرف ايضا يكون موجودا فلا يصح الاستعمال لذلك لا لعدم المقتضي
الثالث ان التجوز لو كان بدون نقل اهل اللغة اختراعا منهم فلا يجوز لمن اراد مثالا بعينها اما انه اختراع
فيها فلان المفروض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على صحته فيها بالخصوص وانا لم يثبت منهم و
اما عدم جواز الاختراع فيها لمن ارادها فواضح فان قلت انما جوزنا التعدي من موضع
استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص عليه في علة المجاز وهي وجود العلاقة
اذ به يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا قلت هذا اثبات الحكم
بالقياس وهو غير جائز واجيب بمنع كون التجوز موقوفا على النقل من اهل اللغة اختراعا
اذا كانت العلاقة المعتبرة فيها موجودة عندهم لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام في
الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا فالاذن الاجمالي كالاذن التفصيلي
كما لا يخفى نعم انما اكتفى بمطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعها للزم الاختراع كما قيل ولكنه
خلاف التحقيق فانه لا يوجد عليه المكتفين بالاستقراء كما لا يخفى لمن تتبع ان نقل الآحاد
المجاز لو لم يكن شرطا في صحة استعماله للزم كون القرآن غير عربي واللازم باطل لقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي
ولا ريب ان القرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن نقل الآحاد شرطا في مطلق المجازات
لما كان شرطا في خصوص مجازات القرآن لكونها اخص منه وحينئذ لم يكن شرطا في خصوصها ذات
القرآن لما كانت تلك المجازات منقولة عن العرب ولو لم تكن منقولة عنهم لما كانت
عربية لان العربي على ما عرفت هو ما اخذ من العرب نقلا فالمجاز لم يكن منقولا عنهم لم يكن
عربيا واما بطلان التالي فبما مر من الآية الشريفة وغيرها لا يقال لا نقض بالاعلام والصوم ونحوهما
على مذهب القاضي فان لنا ان نقلب الدليل عليه في خصوص مجازات القرآن بان نقول
لو كان نقل الآحاد شرطا في ذلك لكان كثير من مجازات القرآن غير عربي لعدم بلوغ الآحاد
من العرب نظرا الى عدم وجود موضوعها في زمانهم كالامثلة المذكورة فتخرج القرآن
عن عربيته فما هو جوابك فهو الجواب لنا وثانيا ان الدليل مقلوب عليك فان لنا
ان نعكس الدليل في مطلق المجازات بان نقول لو كان الاكتفاء بالاستقراء موجبا لخروج
اللفظ عن العربية لا بد من النقل المشروط فانهم لم يكتفوا بسلوكهم وصفا من الاوصاف
ويتعدون من مورده الى مورد آخر اذا وجد فيه هذا الوصف ومن صنف الى صنف آخر ومن
نوع الى نوع آخر على حسب الاحتمالات الثلاثة في محل النزاع ومحصله عدم الاكتفاء بالاستقراء

وبعض المراد والحاق الباقي بالمستقر فيه فيلزم عدم كون مجازاته ايضا عربية لا يقال
ان استقرآننا يوجب القطع بحصره الواضع في الله تعالى بانحصار انواعه واستقرآنكم
لا يوجب القطع بحصره في التعدي من وصفه الى سائر الاوصاف لانا نقول استقرآننا
ايضا لا يفيد القطع بذلك كما مر فما دعوى في انه سابقا وحجيته مقطوع بها ولو سلمنا افادة
الظن دون القطع فهو ايضا حجة لما مر وثالثا ان قولك فلو لم يكن نقل الاحاد
شرطا في مطلق المجازات الخ ضعيف فان عدم اشتراط نقل الاحاد في مطلق المجازات لا يستلزم
عدم اشتراطه في خصوص المجازات الواقعة في القرآن لجواز ثبوت اشتراطه فيه بدليل خاص
فان مقصودنا اثبات عدم الاشتراط بالايجاب الجزئي سلمنا استلزامه ذلك لكن لم لا يجوز
ان يتخلف في الخارج ويتحقق نقل مجازاته جميعا عن العرب ورابعا ان الدليل المذكور يقتضي
كون مجازات القرآن منقولة من العرب لا جميع المجازات فالدليل اخص من المدعى ثم ان تم انما في
بالاجماع المركب وخامسا انا نمنع ان كل مجاز وقع في القرآن لم ينقل عن العرب بخصوصه ليس
بعربي وبعبارة اخرى انا لا نسلم انتفاء صدق العربية فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع في
حصول العربية وسادسا لو سلمنا كون المجازات الواقعة في القرآن غير عربي لاشتراط النقل
عن العرب في صدق العربية والمجازات لم تنقل فنقول ان مجرد وقوع غير العربي في القرآن
لا يصحح خروجه عن العربية كما ان وقوع الالفاظ العربية في الكتب الفارسية لا يخرجها عن الفارسية
فلا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي فان المراد بكونه عربيا كونه عربي الاسلوب
والا للزم النقض باشتماله على الرومي والهندي في المعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل
وسابعا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه جميع القرآن وكان مرجع
الضمير هو جميعه ولكن لم لا يجوز ان المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها او بل
المنزل اذا المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه
وفي هذا الجواب نظر فنظر اليه انا وان قلنا بصحة حمل القرآن على السورة التي هي بعض من القرآن نظرا
الى كونه موضوعا للكل وللقدر المشترك بين الكل والبعض على نحو الاشتراك اللفظي لكن القرينة
على كون المراد بالقرآن ومرجع الضمير هنا هو الكل دون البعض موجودة وهي سياق الاية وذلك
واضح ولو سلمنا عدم دلالة الاية على الاطلاق لفظ القرآن العربي على الكل مع اشتماله على غير العربي
لنقول الاتفاق واقع على عربية القرآن فارجاع الضمير الى السورة لا يستلزم القول بكون القرآن
غير عربي اذ لا ملازمة بينهما ودعوى التلازم باطلة بالاتفاق المذكور تنبيهان الاول
اختلف القوم في وقوع المعرب في القرآن على قولين احدهما انه واقع فيه وهو للاكثرين
وثانيهما انه غير واقع وهو لجماعة منهم عزاه الحاجبي الى الاكثر والمراد بالمعرب على ما ذكره بعض
هو اللفظ الذي لم يكن اهل العربية وضعوه لمعنى بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم وزاد بعض الذي
لم يكن علما للاولين وجهان احدهما وقوع لفظ ابرهيم فيه وهو غير عربي لاتفاق اهل
العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية وفيه نظر لانه انما يتم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة

في ذكر الخلاف في وقوع المعرب في القرآن

في كلام العرب

في كلام العرب من المعرب وهو ممنوع وذلك لان الشرط في المعرب جعله اجراء جميع احكام اللفظ
العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه ومن الظاهر ان
الاعلام المذكورة ليست كذلك ولان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو غير
متحقق فيها وفي كلا الوجهين نظر ثانيهما وقوع لفظ المشكوة وسجيل وقسطاس
فيه مع انها غير عربية اما الاول فلقوله تعالى في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح
المصباح وقوله في سورة الفيل من سجيل وقوله في سورة الشعراء وزنوا بالقسطاس المستقيم
واما الثاني فلان الاول هندي يراد به في لغتهم الانبوبة في وسط القنديل والثاني ف
فارسي معرب عن سنگ وگل عندهم والثالث رومي يعبر به عن الميزان المستقيم واعترض عليه
بالمنع من كونها معربة لجواز ان يكون مما اتفق فيه اللغات ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب الكائن
وادعى اشتقاقه من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بمعربيته الى المجهول وقال في تفسير قيل
القسطاس غير معربة وقال الزجاج يجوز ان يكون عربية لان في الكلام لفظها مشكوة وهي قربة صغيرة وقال
في تفسير القسطاس هو الميزان صغيرا كان او كبيرا وقيل هو القبان عن الحسن وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد
فيكون محمولا على ما توافقت اللغتان فيه وعن المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي معرب
انتهى فان قلت لو كانت المذكورات مما اتفق فيه اللغات للزم تعدد الوضع والاصل عدمه وقد ثبت
كانت من المعرب للزم اطلاق العربي على لغة غيرهم وهو ايضا خلاف الاصل مع انا نقول الفاظ الاعلام
المستعملة في اللغة العربية حقيقة كونت ومنها انهم نصوا على ... الشك في لغة ... وقلنا ...
لو وقوع المعرب يخرج القرآن عن كونه عربيا لان الملتفق من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملتفق من الحلو
والحامض لا يكون حلوا والثاني باطل لما مر من قوله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا فاجيب عنه بما مر في
الجواب عن الاية هذا ثم اعلم انه قيل فيهم من كلام بعض الاعلام انه لا خلاف في وقوعه في اللغة
ويدل عليه ان الدهقان علما في المصباح المنير جمع الحجر بن معربة يطلق على رئيس القرية ومن ...
وعد منها الثاني ان المجاز واقع في القرآن والاخبار واللغة وهو مذهب المعظم وخالف في ذلك بعض
وهو ضعيف لان وقوعه في اللغة ظاهر في حد الانتشار جدا فلا يلتفت الى ما حكي من ابي علي الفارسي
وابي اسحق الاسفرايني واعظام برهم من منع وقوعه في اللغة اذ استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد
في الشجاع مجاز بالبداهة فان قلت وقوع المجاز في اللغة باطل لوجوه منها ان التجوز ينافي الحكمة
فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول
للزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ
ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع له وان كان الثاني للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق في فهم
اللفظ من غير ارادة وانه باطل بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون بما يوافق الحكمة
لا بما يخالفها وهو واضح لكل احد ومنها ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما
دل عليه وهو امارة الحقيقة فكان هذا اللفظ موضوعا لمعنيين في حالتين ومنها
ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاخلال في كل لفظ لتردده حينئذ بين ارادة المعنى

في ذكر الخلاف في وقوع المجاز في القرآن والسنة واللغة

الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه قلت هذه الوجوه لا يصلح شيء منها لابطال ما ذكره اما ٩٥
الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة
اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها محل التعظيم او التحقير
وان فرضنا انتفاء جميع الفوائد منعنا وقوع المجاز ح ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا الذي هو مدعى
الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات الحقيقة بل هو ليس بنافع
واما الثالث فللمنع منه لاجمال الاية مشتبه في الحالين واما وقوعه في السنة فهو ايضا
مما لا شبهة فيه والمنكر لا يصغى الى كلامه لكان البلاغة في وقوعها واما وقوعه في القران
فالظاهر انه لا خلاف فيه الا من الظاهرية حيث قالوا بان كل ما في القران محمول على ظاهره اولى
الحق ما عليه الاكثر وذلك لوجهين الاول انه لا ريب ان القران ابلغ وافصح من غيره وقد نزل
على جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز لان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء
فالابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى واسئل القرية وجاء ربك واخفض
لهما جناح الذل من الرحمة فان المراد منها ليس المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكفر والغلط وكلاهما
محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهو المط لا يقال لم لا يجوز ان
يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها
لزم اما الاشتراك او النقل وكلاهما باطل هذا واحتج الظاهرية بوجوه احدها ان المجاز كذب لانه
حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال انه ليس بحمار وهو عليه تعالى
قبيح وجوابه ان كون المجاز كذبا ممنوع لان الكذب عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع كما في نفس الامر
فيكون النسبة غير واقعة سواء كان اللفظ الدال على ذلك بالحقيقة او بالمجاز والتجوز عبارة
عن مجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة او لا فهذا غير الاول بالذات
اراد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس وهو المعنى الحقيقي للاسد لكان كذبا لعدم وقوع
النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي له لكان صدقا لوقوع هذه النسبة وبالجملة
الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر والنسبة بينهما عموم
من وجه ويمكن ان يقال ان المجاز ليس بكذب لوجوه الاول اشتراط القرينة في استعمال المجاز دون الثاني
تقبيح العقلاء الكاذب وتحسينهم المتجوز الثالث اجماع المسلمين على ارتكاب المجاز دون الكذب فالمجاز
لو كان كذبا لما جاز منهم ذلك لانه محرم والاجماع لا يقع على المحرم ابدا وثانيها ان المجاز ركيك وانه
تعالى منزه عن ارتكاب الشيء الركيك وجوابه انا نمنع كونه ركيكا كيف وقد تقدم انه عند ذوي الفصاحة
والبلاغة واولي الالباب وثالثها ان المجاز يستلزم الالغاز والتعمية فلو وقع في القران لزم ان
يكون ملغزا ومعمى وجوابه انا نمنع من استلزامه الالغاز والتعمية مع تحقق القرينة ورابعها ان المجاز
انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القران لزم عجزه وهو محال وجوابه انا نمنع المقدمة الاولى
بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا لفوائده وخامسها انه لو وقع في القران لوجب ان يطلق عليه
تعالى انه متجوز واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم وجوابه انا نمنع ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه

اولا دليل

فصل في ان اسماء الله تعالى توقيفية ام لا

اولا دليل عليه كيف وقد يقوم الفعل بالشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا او في بعض الصور كما
اشار اليه العلامة في نهـ قائلا ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم
يشتق لمحالها اسماء منها انتهى وربما يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاصل
الناشي من الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به من شذ
ولولا هذا الوجه لم يرجح في خصوص كثير من المشتقات الى الاصل اللغوي المعلوم من طريقة العرب خلافا
وبالجملة لا يدل على عدم اشتراط اتحاد المجاز بالنقل ولا على عدم اشتراط اتحاد المشتق به بل يمنع
غير نوعي كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا لما ذكره الخصم
من عدم وقوع المجاز في القران وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه
ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القران بل الوجه فيه كون اسمائه تعالى توقيفية يجب ورودها
من الشارع فلم يرد من الشارع ما يدل على جواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف تعالى بمعناه لا يصح
اطلاقه عليه تعالى ولا يخفى ان هذا مما ذهب جماعة منهم العلامة والبهائي والطبرسي صاحب مجمع البيان والكفعمي
بل عزاه في مجمع البيان والمصباح للكفعمي الى العلماء وتدل على ذلك وجهان احدهما ان الاسم الذي لم يرد الشرع
به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم
عدمها في الواقع وربما اشار الى هذا بعض الاعاظم [illegible] والتباعد عنه لا يقال يكفي مجرد الاتصاف بالمعنى
يكفي في اطلاق اللفظ على المتصف به لانا نمنع منه فان المتصف [illegible] لا يجوز اطلاقه عليه تعالى [illegible]
عزيز وجليل تعالى ويؤيده قوله تعالى والذين يلحدون في اسمائه الاية فان المراد الذين يسمونه بما لا
توقيف فيه على ما قاله البيضاوي ولا يقابل بها قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا
نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على
المفسدة ومن نظر نظرا الى انه قد يعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق بما يليق جلاله وبما يناسب كماله
يمنع جوازه مع ذلك يجد ايضا الوجه الاول هذا وتما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي نعلم منه
بعدم المفسدة اجماع العلماء ظاهرا على جواز قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم يرد بطريق
يصلح للحجية ولو كانت اسمائه تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك و[illegible]
نسبة القول بالتوقيف الى العلماء كما في الكفعمي والظاهر محل النظر كيف وقد حكي عن الشيخ نصير
الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به
اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر انتهى وحكي نقل
القول من القاضي [illegible] وربما يشعر به عبارة الشهيد في القواعد [illegible] وبالجملة فمنع اطلاق الاسم الذي
نعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها او الموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكى
عليه الاجماع الشهيد في القواعد فكلما لم يرد السمع به ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا كعن
العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكره والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة
والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا المتواضع لانه يوهم التذلل والعلامة فانه يوهم
التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم لا يعلم كما [illegible] هو ما هو بوهم

هذا فيكون مرادنا العلم انتهى ولعل الشيخ عدم جواز اطلاق المجوز ايضا من النقص كما صرح بجميع ما ذكرنا
السيد الاستاد دره اذا تمهدت المقدمة فاعلم انهم قد اختلفوا في كون الاطراد علامة الحقيقة وعدمه
علامة المجاز على اقوال احدها عدم كونهما علامة لشيء من الحقيقة والمجاز وثانيها كونهما علامتين
لهما وثالثها التفصيل بينهما بعنوان عدم الاطراد علامة للمجاز ولا يكون الاطراد علامة الحقيقة
الظاهر ان هذا هو المشهور بين العلماء والاظهر لدى الاحقر القول الاول وفاقا لاستادنا الشريف
حيث ذهب اليه ره فان امرهم لا فاد اقل امر لوجود الاطراد في المجازات على مذهب من اشترط فيها
نقل الاحاد اذ يطرد استعمال اللفظ فيما يبلغ فيه الرخصة من العلائق واما على مذهب المختار من الاكتفاء
بالاستقراء في حصول الرخصة وعدمها فيتحقق فيها الاطراد ايضا لاطراد الاستعمال فيما ثبت
فيه الرخصة بالاستقراء كالعلائق المانوسة والتشبيهات الظاهرة وجلاء التشابه فيها طرفا وكانت
فيه متبادرة الى الاذهان في العادة ولم يستنع العرف والعادة مستحسنة وبعيدة عن الاذهان وبالجملة
لا مصداق لعدم الاطراد في الخارج على هذين المذهبين حتى يكون علامة للمجاز لان وضع المجازات
على المذهبين كوضع الحقايق يكون علة تامة لصحة الاستعمال بعد العلم بالوضع فليس الاطراد مختصا
بالحقايق لا مميزا من الحقيقة والمجاز لوجوده فيهما على هذين المذهبين وكذا عدم الاطراد ايضا
ليس علامة مختصة بالمجاز اذ لا مصداق له كما ظهر نعم عدم الاطراد يكون علامة المجاز على مذهب من
اكتفى في المجازات بلوغ نوع العلاقة الكلية لان وضع المجازات بناء على مذهبه يكون بعد العلم
بلوغ نوع هذه العلاقة المذكورة المعتبرة عنده من جملة المقتضيات لصحة الاستعمال لا انه معلول
بان العلاقة المشابهة مثلا مصححة للاستعمال ما لم يبلغ منع فاذا بلغ المنع لا يصح الاستعمال ومعنى
هذا الكلام ان الوضع المجازي ثابت في مورد المنع ايضا لاطلاق كلمات اهل البيان والاصول في
مقام ذكرهم علائق العلائق لكن بعد العثور على المنع لا يصح الاستعمال فعدم اطراد الاستعمال علامة
للمجاز على مذهبه لا على مذهب المختار ولا على مذهب من اشترط في المجاز نقل الاحاد فظهر انهما
على التحقيق السابق المذكور في المقدمة وهو الاكتفاء بالاستقراء في ثبوت الرخصة وعدمها لا
باشتراط نقل الاحاد ولا باعتبار نوع العلاقة الكلية ليسا علامتين للحقيقة والمجاز فان قلت
نحن نرى انك في بعض المقامات تمسكت به لاثبات الحقيقة والمجاز فليس لقول بعدم كونهما علامة
في هذا المقام الا التناقض الصريح ويشهد بصدق قولنا انك بعد ما ذكرت من ان الموضوع اطلاقات
العهد الذهني والخارجي بحسب الكثرة والاستغراق وذكرت ان بعضا قال بانه حقيقة في الاستغراق
فقط وبعض اخر بانه مجاز فيه كذلك وبعضا فصل فقال بانه حقيقة في العموم في المصدر المضاف
ومجاز في غيره ثم قلت المختار القول الثاني لعدم صحة الاستثناء منه مطردا كلا وبان صحة
الاستثناء مطردا اي في جميع المواضع تكشف عن افادة المستثنى منه العموم لان الاخراج
فرع الدخول تحت ظاهر اللفظ ولكن لا يصح ذلك كالاستثناء منه مطردا اذ لا يقال اكرم الرجل
الا زيدا نعم يصح ذلك الاستثناء منه في بعض الموارد وهو ما اذا كان الحكم واقعا في الحقيقة
الطبيعية من حيث تعلق الحكم الوضعي كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان حكم الخسر

تعلق بطبيعة الانسان ويستفاد من الانسان فنظرا الى تعلق هذا الحكم به العموم العرضي السرياني
واما لو كان متعلقا بالحكم التكليفي او الوضعي مع عدم توقيعه في الحقيقة الطبيعية كقولك جاءني الرجل
او يجيئني الرجل بعضها من المجال الماضوية والاتية فلا يستفاد العموم لان حكم المجيء يتعلق بالطبيعة باعتبار
الوجود وهو يكفي فيه الفرد الواحد ولذا لا يصح الاستثناء منه وبالجملة التمسك بمثل ذلك في
القول بنفي كونهما علامة تناقض ظاهر قلت ان تمسكنا بصحة الاستثناء مطردا في اثبات وضع
الجمع المضاف والمحلى باللام للعموم وبعدم صحة الاستثناء مطردا في اثبات مجازية المفرد الاعم من المضاف
والمحلى باللام في العموم لا ينافي عدم كونهما علامتين فان المقصود من التمسك بهما ثمة انما هو الانتقال
من اطراد صحة الاستثناء الى غلبة الاستعمال في العموم ومنها الغلبة الى الوضع وكذا من عدم اطراد
صحة الاستثناء الى عدم غلبة الاستعمال وندرته المذكورتين في بحث التبادر لا ان يكونا كاشفين
عن الوضع بنفسهما كما توهم فانه غير ممكن بما عرفت من عدم كون الاطراد علامة للحقيقة لوجوده في المجاز
وعدم الاطراد علامة المجاز لعدم وجوده فيه فان قلت ان مناط الاطراد هل هو مجرد اطراد صحة
الاستعمال في نفس المستعمل فيه كاستعمال الاسد مثلا في افراد الرجل الشجاع او اطراد مصحح الاستعمال
اعم من ان يكون هو الوضع او العلاقة وبعبارة اوضح المراد بالاطراد هل هو اطراد نفس الاستعمال او
اطراد المصحح ان كان الاول كما قلت به فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة لتحققه بهذا المعنى في المجاز ايضا
اذ كما ان استعمال الاسد مثلا مطرد في افراد معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس كذا استعماله مطرد في افراد
معناه المجازي على الرجل الشجاع لان كلما تحقق فرد من افراد الرجل الشجاع ويصدق عليه الرجل الشجاع
يصح استعمال لفظ الاسد وان كان الثاني كما هو الظاهر بعد التتبع في كلماتهم فيكون الاطراد علامة
الحقيقة لعدم تحققه بهذا المعنى في المجاز فان كثيرا ما تحقق من العلائق كعلاقة المشابهة والمجاورة
والعموم والخصوص والكل والجزء والسببية ونحو ذلك من العلائق ولا يصح استعمال احدهما في الآخر
كما ترى من عدم استعمال العبد في الشبكة وبالعكس والابن في الاب وبالعكس والاسد في الذئب وهكذا
فبما ذكرنا من كون الاطراد على قسمين وان علامة الحقيقة هو القسم الثاني منه دون الاول كما قلت به
ظهر بطلان ما ذكرتها انه اذا رايت صحة الاستعمال في مورد كاستعمال لفظ الاسد مثلا في افراد الرجل
الشجاع ولكن لم نعلم ان سبب هذه الصحة هل هو وجود المصحح او كون هذه الافراد من افراد نفس المستعمل
فيه فلا يجوز الحكم بكون هذا الاطراد علامة للحقيقة للمجاز لكون تلك الافراد من افراد المعنى المجازي لكن
يصح استعمال اللفظ فيها وقد عرفت ان الاطراد بهذا المعنى لكونه عاما متحققا في الحقيقة والمجاز لا يصلح
لكونه علامة للحقيقة واما ان علمنا بان سبب تلك الصحة هو وجود المصحح فلا يخلو اما ان نعلم باطراد المصحح
فنحكم بكونه علامة الحقيقة وان علمنا بعدم اطراده نحكم بكونه علامة للمجاز بناء على كون عدم الاطراد علامة
المجاز وان لم نعلم باطراده ولا بعدم اطراده فلا بد من التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من هذه الجهة
بل يجب الرجوع الى العلائم الاخر وانا نبها اندفع به ما يتوهم في المقام من الايراد بانه لا فرق بين استعمال الاسد
مثلا في الحيوان المفترس واستعماله في الرجل الشجاع من حيث الاطراد اذ كما ان استعماله في افراد الحيوان المفترس
مطرد كذا استعماله في افراد الرجل الشجاع ايضا مطرد فيجب ان يكون فيهما حقيقة من دون فرق فبيان الاندفاع

ان الاطراد الذى تحقق فى استعماله بالنسبة الى افراد الرجل الشجاع هو اطراد نفس المستعمل فيه وقد
عرفت انه ليس علامة الحقيقة والذى يكون علامة لها اطراد المصحح وهو ثابت فى استعماله بالنسبة
الى الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع اذ لو كان ثابتا بالنسبة الى الرجل الشجاع ايضا لوجب ان
يصح استعمال الاسد فى كل حيوان يكون مشابها بالاسد فى الشجاعة وليس كذلك والحاصل ان الاطراد
الذى يكون علامة الحقيقة غير موجود فى استعماله بالنسبة الى الرجل الشجاع والذى يوجد فيه لا يكون
علامة لها فلا ينافى ان ما قلت يرد عليه انه ان علمنا بالمصحح تماما ان نسلم باطراده فنحكم بالحقيقة
واما ان نعلم بعدم اطراده فنحكم بالمجاز فقوله لا وجه له بل فى غاية الضعف لان المصحح للاستعمال
اما الوضع او العلاقة كما ذكرت فنحن ان علمنا بالوضع فنحكم بالحقيقة سواء كان مطردا ام لا وان علمنا
بالعلاقة نحكم بالمجاز سواء كان مطردا ام لا فاذن لا مسرح لذلك القول لانا نقول ليس مراده من
العلم بالمصحح هو ما ذكرت من العلم المفصل بالوضع او العلاقة حتى يرد ما ذكر بل المراد به
هو انا نعلم ان المصحح لاستعمال الاسد مثلا فى الرجل الشجاع هو الشجاعة ولكن لا نعلم بان الواضع
هل وضع الاسد للذوات المتصفة بالشجاعة حتى يكون استعماله فيه حقيقة اولا بل يكون الشجاعة
من جملة العلائق المصححة للاستعمال فح نقول ان المصحح المعلوم بهذا المعنى اما ان يكون مطردا
او غير مطرد فاذن لا يرد علينا ما ذكرته من الايراد اصلا لكنه لا يخفى تلك مضافا الى ان هذه
التدقيقات والتشقيقات والتوضيحات بعض المقامات ولم يكن بينهما ملازمة فى صورة وعلامة
كونهما علامتين فى قسم خلاف ما ذكرناه واطلاقاتهم يرد عليك ان هذا الكلام يمكن ان يقال
على مذهب من اكتفى بنوع العلاقة الكلية والا فعلى المذهب المختار وعلى مذهب من اكتفى فى الحقيقة
بالاستقراء المفيد للعلم او الظن يجرى الاطراد فى كل المجازات المحضة بالنقل او بلا سنخ
فاين التخلف حتى يكون عدم الاطراد دليلا على المجازية فانك قد عرفت انه لم يوجد فى الخارج لعدم
الاطراد مثال الا على المذهب ... فبالجملة ضعف هذا لا يخفى على من تأمل فى كلمات
القوم فى مسئلة الاطراد ومسئلة اشتراط نقل الاحاد فى المجازات علاوة وقد عرفت ان المجاز لا يتأتى
سوى الوضع النوعى الامر كالوضع الشخصى بلا تفاوت ووجود العلاقة المعتبرة بينه وانما فى
الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد لانه موضوع للمعنى الذى له العلاقة المصححة وكلما وجد
ذلك يصح التجوز واما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يستعمل فى محل
لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل فى اخر مع وجود هذا المعنى فالاستعمال ثم وان اريد
انه يستعمل فى محل لوجود المعنى مع العلاقة ولا يستعمل فى اخر معه فعدم الاستعمال ثم هنا ومما ظهر
من بعض القائلين بعدم كونهما علامة للحقيقة والمجاز انه قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة
النقض بمثل الاسد الشجاع فانه مطرد ومجاز فتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد
دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخى فانهما موضوعان لذات ثبتت له الفضل والسخاء
ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه وبالقارورة فانها موضوعة لما استقر فيه الشيء ولا
يطلق على غير الزجاجة وحاصل ايراده ان الاطراد لوجوده فى المجاز فى مثل الاسد الشجاع يكون

اعم من ان يثبت بالحقيقة والمجاز وكذا عدم الاطراد لوجوده فى الفاضل والسخى والقارورة
بعدم استعمالها فيه تعالى وعدم استعمالها فى كل ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة
وحاصل الجواب عنه ان الاطراد لوجوده فى المجاز فى نحو الاسد الشجاع فيكون ايضا اعم من المجاز
والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات وهذا ان المدعى وان كان حقا والنقض الاول بحاله
ولكن النقوض المذكورة على عدم الاطراد ليست بحالها لما اشرنا اليه سابقا والتوضيح انا نجيب اولا
بانا نمنع عدم اطلاق الفاضل والسخى عليه تعالى بل اطلقا عليه تعالى فى ادعية كثيرة منها الدعاء المعروف
بالجوشن الكبير والقارورة مستعملة وقد ترك المعنى الاول والمجاز الاطراد وثانيا سلمنا عدم
الاطلاق لكنه انما هو لاجل ان الفاضل موضوع لذات ثبتت له الفضل وكان من شانه الجهل و
النقصان والسخى لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة مستعملة وموضوعة للزجاج
لا لكل ما يستقر فيه الشيء كما ترى وثالثا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة موضوعة للمعنى الاعم من الافراد التى
ادعى عدم الاطلاق عليها حتى يتوجه النقوض المذكورة ورابعا سلمنا الوضع للاعم لكن عدم
الاطلاق عليه تعالى انما هو لاجل التوقيفية فى اسمائه تعالى فلا يسرى المجاز عدم الاطراد فيما ذكر المنع الشرعى
واللغوى معا فلا نقول به لان هذا علامة المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع فان قلت
يلزم على هذا فى التمسك به على المجازية الدور لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم
بالمجازية فلو توقف العلم بها على عدم الاطراد لزم الدور قلت مضافا الى انا لا نقول بحجية التمسك
به لاثبات المجازية لا نسلم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم
بالمجازية ووجود المانع حاله لعدم المانع فى مقام التمسك يكفى ورابعا سلمنا اشتراك الحقيقة
والمجاز فيما ذكره ولكن لا شك ان تحققه فى المجاز اكثر فيحصل الظن الحاصل منه بالغالب فى الاغلب
نظرا الى ظهور الحجة من قال بانهما علامتين للحقيقة والمجاز الاستقراء فانه القائل بعدم تخلفهما عنهما
جعلا علامة له وفيه ان المستقر فيه ممنوع كما ظهر فضمن ما ذكرناه من بيان قول المختار وحجة
المفصل ظاهرة فانه لما راى بطلان ما ذكره من النقوض الواردة على كون عدم الاطراد علامة المجاز
ومن النقض المذكور الوارد على كون الاطراد علامة الحقيقة قال بكون عدم الاطراد دليل
المجاز وعدم كون الاطراد دليلا على الحقيقة وقد عرفت ان شيئا منهما على المختار ليس علامة لشيء
منهما لما ظهر فلا يتم كون عدم الاطراد علامة المجاز على مذهب من يكتفى بنقل نوع العلاقة ايضا
لكون العلم بالوضع عنده من المقدمات لا من العلل التامة فيكون اللفظ عنده موضوعا للمعنى المجازى
للمعنى الموضوع له مثلا مع انه لا يطرد الاطلاق فى كل موضع مع وجود المشابهة لما تر **السابع**
الاستعمال والكلام فيه يقع فى مقامات ثلثة الاول انه اذا حصل الشك بين الحقيقة والمجاز فى
ان المعنى الحقيقى للفظ واستعمل ذلك اللفظ مجردا عن القرينة فهل يحمل اللفظ ح على الحقيقة لكون الاصل
الاستعمال الحقيقة ام لا الثانى ان المستعمل فيه اللفظ لو كان واحدا لا متعددا فهل الاصل فى
الاستعمال ح الحقيقة حتى يكون المستعمل فيه معنى حقيقيا ام لا الثالث ان المستعمل فيه اللفظ لو كان
متعددا فهل الاصل فى الاستعمال ح الحقيقة حتى يكون كل المعانى معنى حقيقيا ام لا اما المقام الاول

فاعلم انه اذا تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة الدالة على ارادة
المعنى المجازي فالواجب حمله على معناه الحقيقي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اعني به الظاهر وهذا
اصل مجمع عليه في قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا خلاف فيهم في ذلك واحتجوا عليه بوجوه
منها ما حكاه في النهاية من الاجماع عليه ومنها ما ذكره المحقق في المعارج من ان واضع
اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكأنه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند
الاطلاق كان مناقضا ومنها ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين
ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل و
التكليف بالمحال وخلاف الاجماع وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
وما ورد من ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه
منها انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على الحقيقة فهو المطلوب او على المجاز وهو محال
اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو لم يحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها
او عليهما معا وهو تحكم والا لكان حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه عليهما ولو قال احملوه اما على
هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا ومنها انه لو لم يجب
الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف
لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة
بين حقائقها ومجازاتها قبل البيان مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم
الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يستلزم كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممنوع ان
تعيين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة لا يقال صرح جماعة
من اهل اللغة على ما حكي عنهم كابن جني وابن متويه بان اكثر اللغات مجازات فاللازم حمل
مجمل اللفظ على المجاز لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب لانا نقول مضافا الى كون كلام
ابن جني ومن تبعه محل منع معارض بانكار المعظم غلبته وتصريح ابن التلمساني في شرح المعالم
بان الغالب الحقيقة مع ان هذا الكلام ان جعل حمل اللفظ على المجاز من باب الحاق الظن المشكوك
فيه بالاغلب يجب في البحث الا ان الادلة المتقدمة المذكورة الدالة على الحمل على الحقيقة والاخذ
بالظن وهو محكم وسيظهر لك ضعف كلام ابن جني في المقام الثاني ايضا واما المقام الثاني
فاعلم انه اذا استعمل اللفظ في معنى واحد وعلم بعدم استعماله في غيره وشك في كون المعنى المستعمل
فيه معنى حقيقيا او مجازيا فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اعني به الظاهر وقد صار اليه هنا السيد بحر العلوم وصاحب
الرياض على ما حكي عنهما واستادنا الشريف وسيدي الاستاد والمخالف في المقام كالمقام
الاول ابن جني والمحكي خلافه وتوقف بعض في المقام وهو ليس بمحله بل الحق هو القول الاول الحق
الحكم وهذا ايضا للسيد وقلنا على المختار وجوه الاول سيرة اهل اللسان فان
طريقتهم قد استمرت على ذلك فانا نشاهد من احوال الناس وما نعرف من عاداتهم انهم متى حملوا

اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد ولا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بانه لم
لا يشكون فيه ولا يتأملون في ذلك بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لو نقل اليه في
اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في التحديد نظر الى التعرف فان تعريف اللغات
بطريق النص عن مسموح من اهل اللغة وانما يعرف اللغات باستعمال اربابها وبواسطة الترديد
بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى ان اهل اللغة يستعملون اللفظ
في معنى بدون بيان ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على
انه تتبعها وتتبع استعمال اهلها ودعوى توقفهم في الحكم بالوضع الى ان يظهر لهم النص
او شيء من الامارات المقررة مسموعة ممنوعة ومنع مسموعة التنصيص اجماع العلماء فان
بينهم قديما وحديثا قد استقر على انه اذا استعمل اللفظ في معنى واحد يحمل على الحقيقة دون المجاز
وظاهرهم اجماع على وجوب حمله على الحقيقة ومخالفة ابن جني في هذا المقام لو ثبتت لا تقدح في
الاجماع لانه معلوم النسب مع انه بعد ما ادعينا من الاجماع ظهوره من كلام المرتضى وابن زهرة وبحر العلوم
في دعوى الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيحل البحث لا المرتضى [illegible] اثبات كون
الامر مشتركا لفظيا بين الوجوب والندب ان الحقيقة تستعمل فيهما واستعمال اللفظ في شيئين او اشياء ظاهر
في شيء واحد في الحكم بالحقيقة ومن الظاهر انه يظهر من تنظيره ان الحكم بحقيقية المستعمل فيه الواحد
مما اتفق عليه الكل ولا مسرح الكلام في مقابل الخصم وقال بحر العلوم في مقام الرد على من قال بان
الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا بانا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكنه مستعمل
في المعنى الواحد فلا يجري فيما [illegible] الثابت من الاتفاق على
الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو في صورة وحدة المستعمل فيه وقد عرفت ما ذكرناه من الاجماع ما ذكره
المشهور من دفع التناقض الوارد على القاعدتين المذكورتين احدهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وثانيها
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز حيث حملوا القاعدة الاولى على صورة الشك في المراد بعد معلومية
الحقيقة والمجاز وعلى صورة الشك في وصف الحقيقة والمجاز حيثما كان المستعمل فيه واحدا والثانية
الثانية على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في وصف الحقيقة والمجاز ومن الظاهر انه لم يكن الحقيقة
في صورة وحدة المستعمل فيه اتفاقيا لكان التناقض باقيا بحاله فيعلم من دفعهم التناقض على النحو المذكور
هنا انه ان الحكم بالحقيقة في محل البحث اتفاقي ولا اقل من كونه مشهورا بل العجب من الفاضل القمي رحمه الله حيث
نسب القول بالتوقف في الصورة المفروضة الى المشهور مع ان [illegible] ابن جني
انهم لا يحملون اللفظ على الحقيقة في هذه الصورة كما لا يخفى الثالث الاستقراء وبيانه ان اكثر الالفاظ
المستعملة في المعنى الواحد يكون حقيقة فيه والظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فيكون حقيقة ولا يلزم
كونه مجازا بلا حقيقة لان المفروض عدم استعماله في غيره وان كان [illegible] المجاز بلا حقيقة اما محال
او ممكن [illegible] على سبيل الشذوذ [illegible] الاجماعيات [illegible] الامر
بين حمل اللفظ على الغالب وبين حمله على النادر فلا بد من حمله على الغالب بحمله على النادر عقلا او
عادة لا يقال الحكم بكونه حقيقة مستلزم لكون اللفظ حقيقة بلا مجاز نظرا الى ان المفروض عدم استعمال

اللفظ في غير هذا المعنى الواحد والمجاز مستلزم للاستعمال في غير ما وضع له فلا ريب ان الحقيقة بلا مجاز ايضا نادر لا العكس فان جل الحقائق لها مجازات كثيرة ولهذا قال بعض ان اكثر اللغات المجازات فيتخير حينئذ بين حمل اللفظ على احد الشاذين والنادرين اما حمله على المجاز بلا حقيقة واما على الحقيقة بلا مجاز ولا مرجح لاحدهما لا ريب على الامر فيجب التوقف كما ذهب اليه الفاضل القزويني وينسب الى المشهور لانا نقول اولا ان الحقيقة بلا مجاز وان كان نادرا بالنسبة الى الحقيقة مع المجاز ولكن مع ذلك اكثر بالنسبة الى المجاز بلا حقيقة نظرا الى ان الاعلام الشخصية كلها حقائق بلا مجاز فهذا مرجح بين حمله على النادرين لانه اكثر ان حمله على النادر اولى من حمله على الاندر فلا بد من الحكم بانه حقيقة بلا مجاز وثانيا ان المراد من قوله ان اكثر اللغات المجازات ان كان هو المجازات الفعلية بمعنى ان اكثر الحقائق لها مجازات مستعملة في غير ما وضع له بالفعل فهو ممنوع وان كان المراد المجازات بالقوة فهو مسلم ولكن لا يتم عدم وجوده فيما نحن فيه لان اللفظ المستعمل في المعنى الواحد يمكن ان يستعمل في معان كثيرة مجازا وان لم يوجد بالفعل له معنى مجازي اصلا وحينئذ فظهر جوابه الرابع انه لو لم يحمل اللفظ المستعمل في المعنى الواحد على الحقيقة للزم الاختلال في امر اللغات وعدم انتظامها اصلا نظرا الى انه اذا كان المعنى المستعمل فيه واحدا ولم يمكن حمله على الحقيقة فلا يمكن ذلك ايضا اذا كان المستعمل فيه متعددا فيلزم ح ما ذكرناه بل يلزم ح اختلال نظام العالم اذ لم يمكن لاحد ان يحمل كلام متكلم على الحقيقة وبطلان هذا اظهر من ان يبين فان سيرة المسلمين بل المليين بل العقلاء قاطبة قد استقرت على انه اذا استعمل اللفظ في معنى واحد لابد من حمله على الحقيقة الخامس التبادر فان اللفظ متى اطلق ولم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يتبادر الى الذهن وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت ان التبادر سببه وحدة المستعمل فيه لا من نفس اللفظ حتى يكون علامة الحقيقة قلت ان المراد بالوضع هو اختصاص اللفظ بالمعنى بحيث يترتب عليه اثاره ومنها لزوم حمله على هذا المعنى عند الاطلاق وهو موجود في المقام سواء كان مسببا عن وحدة المستعمل فيه او عن الاستشهاد كما في الوضع التعيني او عن نفس جعل الواضع كما في الوضع التعييني وكيف كان فالتبادر هنا موجود وهو دليل الحقيقة بدليل انه لو كان المتبادر حقيقة هو المطلوب به لا الا لزم تخلف المعلول اعني به التبادر عن العلة اعني به الوضع ودعوى انه لا يتبادر من اللفظ شيء من المستعمل فيه ولا غيره مجازفة جدا لكونها على خلاف البداهة ضرورة انفهام المعنى المستعمل فيه من اللفظ السادس الاصل وتقريره انه اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد فان كان هو الحقيقة فثبت المدعى والا فيجب ان يكون اللفظ موضوعا لغير المستعمل فيه اذ لو لم يكن موضوعا لغير المستعمل فيه ايضا كما لم يكن موضوعا له للزم وجود المجاز بلا سبقه بالوضع وهو محال اجماعا وان جوزنا وجود المجاز بلا حقيقة لان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له فوضع اللفظ لمعنى غير المعنى المجازي ماخوذ في ماهية المجاز فاذا كان موضوعا لغير المستعمل فيه لزم خلاف الاصل من جهات منها ملاحظة العلاقة بين ما وضع له وغيره ومنها وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة ومنها التفات المستعمل الى المعنى المجازي حين استعماله اللفظ فيه كما انه لابد من الالتفات

لما الوضع

وهي النظر الى ان المراد من المجازات [illegible]

الى الموضوع له حين وضعه له وهذه الامور كلها حادثة مسبوقة بالعدم والاصل عدم حدوثها وبالجملة اذا استعمل اللفظ في المعنى ولم يظفر بقرينة باعتبار القرينة فالاصل انه لا يكون باعتبارها لا فقدها وحيث لا اصل عليه وتوهم ان هذا الاصل معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه ايضا حادث والاصل عدمه فاسد لان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث والاصل عدمه فتبقى اصالة عدم القرينة وغيرها تماما سليمة عن المعارض اللهم الا ان يجاب عن الاصل بانه لا يحصل منه العلم ولا الظن بالوضع للمعنى المفروض فلا يكون حجة في هذا المقام نظرا الى ان مرجع الاصل في المقام الى الاستصحاب والدال على حجيته انما هو الاجماع والعقل والاخبار وليس شيء منها موجودا في المقام اما الاجماع فلانه غير ثابت في كون الاستصحاب حجة في المقام واما العقل فلا يدل على حجيته هنا واما الاخبار فالدالة على حجية الاستصحاب منصرفة الى غير المقام بل موردها الاحكام مع انه ليس من شان الشارع بيان اللغات فيصير هذا قرينة على المراد من الاخبار غير هذا المقام لا يقال الاصل في المقام كاصل عدم النقل فكما ان اصل عدم النقل حجة بالاتفاق فكذا حجة فيما نحن فيه بالاتفاق لانا نقول حجيته اما لعدم النقل عندنا ليس من باب الاستصحاب بل من باب كونه من الظواهر ومفيدا للظن ولم يتحقق في مقامنا هذا وفيه نظر لا يخفى السابع ان هذا اللفظ في الفرض المذكور اما ان يكون مهملا او مستعملا لا سبيل الى الاول لان المفروض استعماله وعلى الثاني اما ان يكون المتبادر منه المعنى المستعمل فيه او غيره او يكون مجملا لا سبيل الى الاخير لان اجماله اما ان يكون لعدم العلم بالوضع او العلم بتعدد الوضع لا سبيل الى الاول لانهم ما عرفوا بالوضع فتامل ولا الى الثاني لان الوضع اما تعييني او تعيني لا سبيل الى الاول لعدم علمهم بالوضع المفروض ولا الى الثاني لانه موقوف على الاشتهار والاشتهار موقوف على استعماله والمفروض عدمه في غير هذا المعنى الاول والثاني لكن لا سبيل الى الثاني ايضا لان التبادر امر حادث لابد لوجوده من علة والا لزم الترجيح من غير مرجح والعلة اما ان يكون الوضع او القرينة لا سبيل الى الثاني لان المفروض انتفاؤها ولا الى الاول ايضا لان الوضع اما تعييني او تعيني لا سبيل الى الاول لعدم علمهم بالوضع وكذا لا سبيل الى الثاني لانه موقوف على الاشتهار والاشتهار موقوف على الاستعمال والمفروض عدمه فتعين الاول اعني كونه متبادرا في المعنى الاول وهو المطلوب لان التبادر علامة الحقيقة وفي بعض الاجوبة ترديدات الدليل نظر فتدبر الثامن ان اللفظ لو لم يكن حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما فان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض هنا لا يخرج عن احدهما اتفاقا والتالي باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا بلا حقيقة لان المفروض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى والحقيقة لابد فيها من الاستعمال ولا يكفي فيها مجرد الوضع ولا ريب ان المجاز بلا حقيقة اما ممتنع كما عن المرتضى رحمه الله او جائز وغير واقع كما عن بعض او واقع ولكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المشتبه لا يحمل الا على الغالب لا على النادر فيتعين ان يكون حقيقة وفي الكل نظر لانا لا نسلم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو كثير بل المجاز في لغة العرب اغلب فلا ينفع الا ان الحمل عليه او التوقف اما كونه في كلام العرب اغلب من الحقيقة فلوجهين احدهما ما حكي من تصريح جماعة

من اهل اللغة ومنهم ابن جنى بانّ اكثر اللغات مجازات وتوقف فيه امران الاول انّه نقل من ان الفقهاء
واكثر الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك فى مقام الترجيح او بيان عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققى
اهل اللغة الثانى ان ما حكى من جمال الدين الخوانسارى انه قال انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة وبينها
الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب فى الاوامر
والنواهى الاستعمال فى غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة فى الحمل منهما والغالب فى المعارف هما
الاعلام التجوز بناء على ان الوضع والموضوع له فيها عاما او المستعمل فيه خاص والغالب على اسماء
الاجناس الاستعمال فى الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسناد
التجوز نحو مات زيد اذا وقع عليه الضرب الشديد او نحوه وقد نقل عن ابن جنى انه استدل بذلك
على مدعاه فقال فانك اذا قلت قام زيد انما تحقق الفعل افادة الجنس وهو يتناول لجميع الافراد فيلزم
وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا ضربت زيدا كان مجازا من
حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن قد ضربت من جميع جوانبه و
ههنا مجاز آخر فانك اذا قلت رايت زيدا وضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة
لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شئ من ذلك ولعل تلك
الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب انتهى ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون
الغالب فى النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائى ولان الفاظ القران والحديث فى اعلى
البلاغة وارجحها وبلاغة الكلام وارتفاعه انما هو لاشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التى لا
يحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام سبيله الاصل المقصود دون
اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا فكان المجاز هو الغالب فيهما كما فى كلام الخطباء والبلغاء والشعراء
فان همّ هؤلاء اداء وان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المتداولة
والحقائق المعلومة لهم والى المجازات والاستعارات واكثروا منها فى استعمالاتهم حتى صارت هى
الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقى الا مجاز نادر فى الغاية فاذا تتبعت وجدت بان لكل
معنى حقيقى معان مجازية ولان اكثر اللغات المثبتة فى كتب اللغة مجازات واما الشائع ولما هو المتعارف
بينهم والمعروف فى الالسنة والافواه من ان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب ولذا افاد ابو يوسف فى
تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير لتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع
رجحان المجاز باعتبار الغلبة ولذا توقف اكثر الاصوليين فى المسئلة المزبورة لانا نقول هذه الادلة
ضعيفة جدا فان غلبة المجاز ضعيفة والوجهان المذكوران لا يصلحان لاثبات الغلبة اما الاول
منهما فلعله معارض بانكار المعظم غلبته بل قد ادعى ابن التلمسانى فى شرح المعالم بان الغالب الحقيقة
وما ذكره اولى بالترجيح لا يقال الاول اولى على العكس لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفى
على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل فى الاستعمال الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين
دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المزبورة وما ذكره ابن التلمسانى لا يقاوم ما ذكره هؤلاء الجماعة الكثيرة
وعدم ثبوت كون ابن التلمسانى ممن يعتمد عليه لانا نقول لا نم ان كل اثبات مقدم على النفى كما زعم

لو كان مرجحا

فى ضعف ان اكثر اللغات مجازات

لو كان مرجحا الى عدم الوجدان لكان للاثبات شهادة لو كان القائل به ممن يعتمد عليه على ان الاثبات
فى مثل المقام مما ينبغى ان يطلع الكل عليه عادة فخفاؤه عن نادر بالاطلاع عليه مع تساوى الكل
بعيد عادة لو لم يكن محالا فى العادة وعلى هذا فعدم الوجدان من المشهور مع منع دعوى وجدان
هؤلاء يكشف عن وجدانهم العدم واما المنع من انكار المعظم فلعله مكابرة فان المتتبع فى كلماتهم يظهر له
ما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله ومنهم من انكر وقوعه فى اللغة ومنهم من منع وقوعه فى القرآن
ومنهم من منع وقوعه فى الالسنة كما مرّ سابقا ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا كالعلامة فى النهاية
ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة كالمرتضى وابن زهرة واستدلا على ذلك بغلبة
الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز اغلب لما صح هذا
بدونه فان مذهبهم فى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح على التوقف ومع هذا كله يحتمل
كلام من قال بان اكثر اللغات مجازات وجوها احدها ان المعانى المجازية فى اللغة اكثر
من المعانى الحقيقية بمعنى انه يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر مما
يصح استعماله فيه حقيقة وينبغى القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى اذ قد عرفت ان علايق
المجاز غير محصورة عند بعض الافاضل وعند بعض محصورة فى خمسة وعشرين وعند
اخر كالصفى الهندى فى نيف واحدى وثلثون الى غير ذلك من الاقوال المذكورة فى ذكرهم العلائق
فلكل حقيقة يمكن ان يكون له مجازات كثيرة بلا شك وشبهة وثانيهما ان ما استعمل
فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه حقيقة بمعنى ان الغالب فى الالفاظ المستعملة اتحاد
الحقيقة وتعدد المجاز بالفعل لا بالقوة وثالثها ان اكثر المعانى المثبتة فى كتب
اللغة مجازات كما قال بعض الفضلاء على ما نقل والظاهر ثبوت هذه الغلبة كما ان الظاهر
ثبوتها بالمعنى الثانى ايضا ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق بشهادة الاثبات حتى
تعارض بها شهادة النفى فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة عن كلام المثبت والمعتبر
فى الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل على الظاهر يقتضى عدم الحمل عليه واما الثانى
فللمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب ان اكثر
الاستعمالات التى تدور بين الناس فى محاوراتهم ومكالماتهم ليست مجازات وان كان استعمال
اهل من الناس سوى الخطباء والشعراء كذلك على اشكال وذلك فيما يختص بهم من الخطبة والاشعار
لا مطلقا واما غلبة التخصيص فى العمومات فلا تستلزم غلبة التجوز فى ساير الالفاظ ولا
فى الالفاظ العامة من جهة اخرى هذا بناء على كون استعمال العام فى الباقى بعد التخصيص مجازا
واما على القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا كما لا يخفى واما غلبة استعمال الاوامر والنواهى
فى غير الوجوب والحرمة فهى ممنوعة وتوقف جماعة فى الحمل منهما معارض بذهاب الاكثر الى
الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذلك نمنع غلبة التجوز فيما ادعى فى الاعلام من
المعارضة لعدم ذلك بل الغالب استعمالها فى المعنى الحقيقى بناء على ان الوضع فيها عام و
الموضوع له خاص وكذلك نمنع غلبة التجوز فى اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها فى

الافراد مع ارادة الخصوصية منها لجواز استعمالها في المفاهيم الكلية ويراد الخصوصية من الخارج
وهو مجاز حقيقة واما ما ذكره ابن جني اولا فقد اجيب عنه بان المصدر دال على الماهية من
حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجيب عنه ايضا بان التجوز
في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف وقد يمنع من التجوز في النسبة ايضا لجواز ان يقال
ان ضربت مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه وضرب بعضه فاكد بعض علماء الاصول على
ما نقل عنه ان الافعال قد منع اهل اللسان تقسيم الى ما يقتضي الاستيعاب كالفعل فاذا
قال عملته ازعم كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت
زيدا فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات فان تمت فليس فيها شهادة
بغلبة المجاز لان سبقها بالتجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي و
اما دعوى غلبة المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلزم
التجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه من الحقيقة ولا
وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع
حسن النظم والتأليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز كذلك
يحصل بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة
لمقتضى الحال لا يكاد تتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة
للزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل
فثم فان القرآن في اعلى مراتب البلاغة حتى بلغ حد الاعجاز ومع ذلك ليس مقصورا على المجاز
لما نرى من استعماله على الحقيقة فيما هو اكثر من ان يحصى حتى قيل ليس في القرآن مجاز اصلا
لا يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز وانما المراد غلبة حصولها به وهذا القدر
كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة لانا نقول لا تم هذا ايضا خصوصا في كلام
الشارع كما ذكره بعض الفضلاء مدعيا انه يخص ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث
الحقيقة دون المجاز وان المجاز منها قليل محتجا بان الغرض الاصلي منها هو البيان والاعلام
دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع
الفاظ الاخبار في اعلى مرتبة البلاغة فان التتبع في الاخبار يقضي بان البناء على نقل
الراوي بمعنى ما سمعه حتى انه لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد حكي عن بعض الافاضل الاعتذار
عن هذا بما ذكرناه على ان جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم منها مراعاة البلاغة ولهذا
بعض لم يعد البلاغة من المرجحات في باب التعادل والتراجيح ثم انه لو سلم غلبة المجاز فنمنع
من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم
فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل لاتفاق الجميع على
وجوب حمل صيغ العموم على حقائقها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفتوا الى شيوع التخصيص وكثرته
ولا خلاف بيننا من الحمل على الحقيقة فان قيل ما بال الغلبة هاهنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه

دعوى ان

ونحن نرى انهم يستدلون بها في هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفنا
في اقتضائها التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة المفيدة
وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية حتى يقال ان الغالب على الحقيقة حيث هو
المجاز فيحمل عليه سلمنا ان الاصل في الغلبة يمنع من الحمل على الحقيقة ولكن لا نسلم
الاولوية انما الخط لزوم الحمل على الحقيقة بعد هذه وضوح اولوية الترجيح قطعا واستدل بعض من وافقنا في الملازمة
وفي كونه حقيقة لا مجازا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا ليس بجيد فان الاستعمال من حيث هو
استعمال اعم من الحقيقة والمجاز بل الدال على كونه حقيقة هو الاستعمال في المعنى الواحد بلا دليل على حقيقة
غيره ان الاصل في الاستعمال في المعنى الواحد الحقيقة ثم واستدل المتوقف في المسألة بان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز وهو ان الاستعمال وان كان من حيث هو استعمالا اعم ولكن اذا دلت الادلة الاجتهادية على
كونه على نحو الحقيقة في بعض المقامات كمحل البحث فلا وجه للتوقف حجة القائل بكونه مجازا اما هي
ما مر ذكره عن ابن جني ومن وافقه من ان اغلب اللغات مجازات وجوابها قد مر اجمالا انه اما ان اراد بقوله
اغلب اللغات المجازات ان اغلب استعمالات اللغات مجازات او اراد ان اغلب المفاهيم المجازات وعلى الاول اما ان يكون المراد
ان اغلب استعمالات كل الالفاظ المجازات ويكون المراد ان اغلب استعمالات اغلب الالفاظ المجازات او يكون
المراد ان اغلب استعمالات الالفاظ المجازات وعلى التقادير كلها نمنع الغلبة بل ندعي الغلبة على خلاف
ذلك وعلى الثاني اما ان يكون المراد ان اغلب مفاهيم كل الالفاظ مجازات او ان اغلب مفاهيم الالفاظ
المدونة في كتب اللغة مجازات واغلب المفاهيم مطلقا مجازات وعلى الاول ينقسم الى قسمين لان المجاز اما
والمجاز بالفعل وعلى الثالث ينقسم اليها ايضا ونحن نمنع غلبة المجاز بالفعل في القسم الاول ما كان
ايضا بالمدعى الغلبة المذكورة فيها على خلاف ذلك وعلى تقدير تسليم وجود الغلبة نقول انه يشترط
في الحاق المشكوك فيه بالمستقرأ عند اتحاد جامع اعني حصول الظن بالاتحاد والالحاق وغاية ما في الباب
انك استقريت في نوع المجاز واما في شخصه كما نحن فيه فلا بل الغالب فيما نحن فيه عدم الاتحاد والالحاق
ومع تقدير تسليم كل ذلك نحكم بعدم اعتبار مثل الاستقراء لانه معتبر لو لم يمنع معارض مساو
او اقوى ونحن نمنع من البينات الادلة التي ذكرناها على الحقيقة اقتضت ترجيح الاستقراء الظني لا يعارض
الدليل القطعي تنبيهات الاول اذا علمت ان اللفظ اذا استعمل في معان متعددة لكن حصل لنا القطع
بان كلها مجازات غير واحد منها معينا وشككنا في كونه حقيقة او مجازا كما في الفاظ العربية المعلومة
فيحكم بانه حقيقة وليس بمجاز للادلة التي دلت على كون المعنى حقيقة بعد ما كان المستعمل فيه واحدا لا
متعددا في الخلاف والوفاق والادلة المتقدمة كلها يجري هنا بعينها بلا فرق بالفصل بين
المسألتين كما لا يخفى على المتتبع وكما انه ثانيها الثاني ان اللفظ الذي تعين معناه الحقيقي من
معناه المجازي اذا اطلق ولم يعلم تجرده عن القرينة الدالة على ارادة المجاز ولكن حصل الظن بالمعنى
بتجرده عنها فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم حمله على الحقيقة لحصول الظن
بالمراد من اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر
اللفظ المتجرد عن مخصص قام القاطع على حجيته بالخصوص وهو الاجماع المنقول من سيرة العقلاء في

مكالماتهم ومحاوراتهم ومعاملاتهم كما لا يخفى ذلك على كل من لاحظ طريقة العقلاء وسيرة اهل كل لسان
فان المسلمين بل المليين بنائهم على اعتبار هذا الظن وعدم اعتبار مجرد احتمال وجود القرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة الدالة على المجاز الا في موارد خاصة يكون لهم فيها تحصيل
العلم بالمراد الثالث ان اللفظ المفروض اذا اطلق ولم يعلم تجرده عن القرينة بل حصل
الشك فيه فهل يلزم حمله على الحقيقة لعدم الاصل كون الاصل فيها اذا تعارض الحقيقة
المرجوحة مع المجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكذا
يكون الاصل فيها اذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة عند اكثر العلماء واهن الجهال ومجالس
الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة
عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكذا يكون الاصل فيها اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في
معنى باعتبار الوضع والاخر يحتمل له احتمالان باحدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر
نحو ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة
بين الوجوب والاباحة الحمل على الظاهر والحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة
فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة
على ذلك فيه خلاف والاول هو ما استفاده السيد الاستاد من اكثر المحققين منهم المحقق
في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والشيخ حسن في المعالم ووالده صاحب
الروايات لانهم تمسكوا على اختصاص رجوع الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه
الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها في محل الشك والاصل عدم الرجوع
اليه اصالة الحقيقة العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع
اليقين والشك قد استفاده من والده العلامة على ما حكي عنه لا ندمنع من التمسك
به فيه في المسألة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم يثبت لها دليل على اعتبارها وحجيتها
حيث يمنع مثل المقام لان القدر الثابت حجيته ما هو الظاهر المطلوب بالنسبة الى العالم بالاصطلاح
واما ارتد منه فلم يثبت حجيته عند السيد الاستاد وهو هذا القول الوجوه الاول ان
الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التي هي حجة منه صورة الظن به بالدليل القاطع وهو
منتف في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الشك استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك
في ارادتها الثاني عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور
ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها الثالث ان المعهود من اهل اللسان هو
التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك في ارادته فيجب اتباعهم اتفاقا على
الظاهر وان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها خلاف ما
عليه والعموم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الاية الخامس انه اذا حصل الشك
في المراد من اللفظ صار من المجمل لان المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من
كلمات العموم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة فتأمل ولا يقال اطلق القوم

لزوم حمل

فيحتمل ... علي تعديل ... ان ظن ... الظن ... نظهور عدم القرينة او لعدم ظهور القرينة

لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي دون المجازي خلاف الاصل يجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لا نسلم ثبوت
هذا الاطلاق من الجميع بل المحصل من كلماتهم جميعهم هو لزوم الحمل على المعنى الحقيقي في الجملة لا مطلقا في
اطلاق البعض او سلم لا يحصل منه الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة
وهي التي يحصل فيها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا
لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه مطلقا خرج
منه صورة ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك والتزويد فيها
فيبقى مندرجة تحت اطلاق كلام الواضع فالحمل على الحقيقة في صورة الشك فالتجوز انما هو تابعا
اطلاق كلام الواضع لانا نقول لا نسلم شمول اطلاق كلام الواضع لصورة الشك في التجوز التي
هي محل البحث اذ ثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل في شيء من الدلالات على لزوم
الحمل على الحقيقة مطلقا فتأمل سلمنا الشمول ولكن قد عارضه دليل حجية لزوم الحمل هنا الاطلاق وفيه
نظر فتأمل ولا يقال ان اللفظ الموضوع يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من اللافظ كما ان المأمور يجب
الحكم بطهارته بمجرده ونحوه فان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول عن الحكم المذكور وان
لم يظهر وجب الحمل به عملا بالاستصحاب كما في نجس الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث يحصل
الشك في نجاسته حتى تظهر القرينة بتنزيل ورود المنفصل على الماء وبالجملة لا شك في ان وضع اللفظ
مقتضي الحمل على الحقيقة والقرينة مانعة كما ان عقد النكاح مقتضي للزوجية والطلاق مانع لها
وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ويعلم بالشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لا نسلم ان صدور اللفظ مقتضي الحمل على معناه الحقيقي مطلقا لعدم الدليل عليه بل المقدار
المسلم انما هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته ولا يعتبر ما ذكر من حجية الاستصحاب في امثال هذه
المسائل محل اشكال فتأمل ولا يقال ان الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الحاق محل الشك بالغالب
لانا نقول الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مطلقا فلا يتوجه الحاق محل البحث
بالغالب لا لان الشك بالاستقراء على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتأمل
ولا يقال ان ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة والمكاتبة لان عدم القرينة فيها
غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول
ذلك وان كان محتملا ولكنه خلاف الظاهر قطعا ونحن لم نجعل مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على
الظاهر والحقيقة وان كان غير مرجوح عادة بل الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب
العادة ولذا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو والنسيان افادتهما
الظن لا كونهما من الاسباب لكون البحث من الاسباب المفيدة للظن ولذا لو ورد خطاب ممن يكثر
منه السهو في الغاية في ذكر القرينة لم نحمله ولا نحكم بانه اراد المعنى الحقيقي وهذا ايضا مما يشهد به
سيرة العقلاء ونحن شاهد قوي على اصل مطلبنا فتأمل ولا يقال حيث يحصل الشك في وجود القرينة
يحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها الضرورة ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث
يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث حكم بعدمها يتعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو علم

وجود قرينة المجاز ولا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز اثباته بكما ول الدليل على حجيته و
من جملته اصالة عدم الحادث فان الدليل هو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب فقد
دل على حجيته ولا يعارض بما ذكر اصالة عدم تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته
لمعارضتها باصالة عدم تعلق التعلق بالمعنى المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما
عن المعارض لانا نقول لا نسلم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو
المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا نسلم شمولها لمحل
البحث واما مع حصول الظن فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مطلقا ولكن اصالة
عدم القرينة واستصحابه لا يجري في صورة وجود شيء يحتمل كونه قرينة كما لا يخفى فيجب فيها التوقف
وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف يثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي
يجري فيها الاستصحاب اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان
الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم التفات المتكلم الى كون الشيء الموجود
قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انهما من الامور الحادثة المحتملة فيدفع بالاصل في مقام الشك واما
ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة الثانية كما تقدم اليه الاشارة
فاذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب وجب في الصورة الاولى لعدم القائل بالفصل
وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت للحكم المخالف للاصل دون الاول وقد تقرر ان المثبت مقدم على
النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول كما لا يخفى نعم قد
يقال اصالة عدم القرينة معارضة باصالة عدم تعلق حكم من جهة الخطاب المعروفين بالمكلف وعدم ارادته
بالترجيح لا عينا وهما بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وسيرة اهل اللسان فتم وقد يقال
لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية
وهي التي تعارضها نصوص ضعيفة اذا كانت اقوى لانها لا تعد بملاحظتها يحصل
الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب
العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها فان عارضها من الروايات الضعيفة ما يوجب الشك
في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لم يلتفتوا اليه ايضا اذا لم
يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب
الا ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد وان كانت صحيحة يأخذ بظواهر القرآن
والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم
حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا فيما اذا
عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة
بتلك الادلة وما جاز لهم ان يعتمدوا في رد من جوز العمل بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر
على حالها لان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها

تلك الامارات

تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا
بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول
عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع مثبت اتفاق طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا
لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون التي لا تكون حجة اذا
عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا يفيد الظن ولا يوجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك
معلوم البطلان لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيتها بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن
بعد ذلك نقول قد عرفت حيثما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه
بيقين وان حصل الشك في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا ظانا
بالحكم الواقعي ويكون عمله بالظواهر كعمله بالبينة ولا قراءة ونحو ذلك من الاسباب التي لا تكشف
عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهدين منهم ظانون بالحكم الواقعي كما لا
يخفى فتم والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل
هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل الشك فيه فلا يجوز التعويل
من باب التعبد لان ذلك طريقة اهل اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا و
القدر الذي يثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك او الظن بخلافها ولم يقم من الشرع
دليل على حجيته واما اذا حصل الشك والظن مما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة
المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد
من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار احتماله يوجب الاجمال في العام فلا
يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل به تعبدا ولا يمكن ان تدعى الاجماع على كلية
لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة
لان ذلك مما فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو
كان الاجماع ثابتا لكان اختيار ما عليه ابو حنيفة لازما لان العرف الزم منظور قرينة وبالجملة
ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل على خلافه هذا كلامه دام ظله والاظهر عندي هو
ما ظهر سابقا في بحث بيان معنى الوضع من التفصيل المذكور فلا تغفل واما المقام الثالث
فاعلم ان اللفظ اذا استعمل في معان متعددة كما انا لو وجدنا استعماله مثلا في مواضع ثلثة وقطعنا
بعدم استعماله في غيرها فهل يكون الاستعمال علامة الحقيقة كما ذهب اليه المرتضى او يكون علامة
المجاز كما ذهب اليه ابن جني في المحكي عنه او يكون اعم منهما كما ذهب اليه المشهور فيه احتمالات والتحقيق
ان لهذا المقسم صورا ثلثا الاولى ان يعلم بعدم وجود العلاقة والمناسبة بين هذه المعاني المستعمل
فيها اللفظ المفروض وكذا يعلم بعدم وجود القدر المشترك القريب بينها والذي يحتمل في هذه الصورة
انما هو كون الكل مجازا او كون اللفظ مشتركا لفظيا بين الكل فالقول في هذه الصورة منحصر في الاشتراك و
مجازية الكل وهو لابن جني وحقيقتها وهو للمرتضى ومن وافقه والمذهب المشهور لا يجري
في هذه الصورة ولا يجري فيها الا التوقف والقول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز في هذه

الصورة لا وجه له لعدم وجود المناسبة على الفرض ومن شروط المجاز وجود المناسبة بينه وبين الحقيقة
وهي هنا على الفرض منتفية فاحتمال كون اللفظ حقيقة في البعض ومجازا في غيره لا وجه له في هذه الصورة
كما ان احتمال الاشتراك المعنوي ايضا لا وجه له بملاحظة الفرض عدم وجود القدر المشترك بين هذه المعاني
فلا يمكن ان يكون اللفظ مشتركا معنويا فلا محالة لا محيص من ان يكون اللفظ في هذه الصورة مشتركا لفظيا بينها
او مجازا فيها ولكن لا يخفى ان الثاني باطل للادلة التي ذكرناها سابقا من بناء العقلاء وطريقة اهل
اللسان ونحوهما الدالة على عدم كونها مجازات فان كل الادلة تأتي ههنا ايضا فيندفع بها قول ابن جني
والحال انه يكفي في دفعه اتفاق الكل على عدم مجازية الكل ويتعين الحكم بكون اللفظ مشتركا لفظيا وكون
الاستعمال في هذه الصورة من علامات الحقيقة وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة وهكذا الكلام لو
شككنا في استعماله في الغير ونفيناه باصالة عدم الاستعمال فان قيل ان اصالة عدم الاستعمال في المعنى
الموجبة للحكم بالاشتراك معارضة باصالة عدم الاشتراك قلنا ان بناء العرف وارباب اللسان
بعد الفحص عن الاستعمال وعدم وجدانهم الاستعمال على الحكم بالعدم سواء يوجب الاشتراك كما في هذه الصورة
ام لا يوجب كما في الصورة المذكورة في المقام الثاني وبالجملة اصالة عدم الاستعمال في المعنى
بحسب العرف واردة على اصالة عدم الاشتراك ومزيلة لها عرفا وقد استمرت طريقتهم عليه فان العمل
بالاصل قبل الفحص عندهم غير جائز واما بعد الفحص وعدم الوجدان فيحكمون بالعدم ولو استلزم
ذلك المجازات مخالفة للاصل ولا اصل الثالثة ان يعلم بوجود المناسبة بين هذه المعاني
مع العلم بعدم وجود القدر المشترك بينها والاقوال فيها ثلثة مجازية الكل وهو لابن جني وحقيقة
الكل وهو للمرتضى واتباعه والتوقف بحسب الظاهر والحكم بالحقيقة والمجاز بحسب الواقع لكونهما
اوسع من الاشتراك اللفظي مع عدم امكان المصير الى الاشتراك المعنوي لفقدان شرطه على الفرض و
هو الجامع القريب والقدر المشترك بين الكل وهو المختار حجة ابن جني ومن وافقه هي ما مر من ان
اغلب اللغة المجاز ويدفعها ما مر من الادلة المتقدمة فان كلها يدل على نفي كون كل المعاني مجازات في هذه
الصورة المفروضة والمشهور وجوه منها ان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة كذلك يوجد مع المجاز
فهو اعم منهما والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وقد ورد عليه ان هذا منتقض باصالة
وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي كذلك يمكن
ان يكون المعنى المجازي فما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا وفيه ان الفرق بينهما واضح فان
الشك اذا تعلق بالمراد بعد ثبوت الوضع فحمل اللفظ المجرد على الموضوع له مما قام عليه الاتفاق
وغيره من الادلة المتقدمة بخلاف ما اذا كان تعلق الشك بالموضوع له بعد ثبوت المراد فانه
لا دليل على كون نفس الاستعمال حجة ودليلا على الحقيقة ومنها ان الغالب قد يدل على بعض
افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبته ووجوده في ذلك الفرد ونحوها واكثر الاصول اللفظية من
هذا القبيل كما لا يخفى وفيه نظر واضح ومنها اصالة تعدد الوضع في محل البحث ومنها انه لو
الاشتراك اللفظي بهذين الوجهين بان يكون واحد من هذه المعاني حقيقة في الواقع والباقي مجازات
ولم نعرف الحقيقة والمجاز بخصوصهما ونتوقف في الظاهر فان قلتم انا نقول بالاشتراك اللفظي في

هذه الصورة

هذه الصورة وان كان مستلزما لمخالفة الاصل لكون القول بالحقيقة والمجاز مستلزما لمخالفة الاصل اكثر
ومن ذلك ان القول بالاشتراك مستلزم لمخالفة اصول شتى اما اولها عدم القرينتين اللازمتين عند استعماله
في كل واحد من المعنيين واما ثانيها عدم الالتفات اليهما واما ثالثها عدم تعدد الوضع وتاء [illegible]
ما كثرة الحقيقة والمجاز بالنسبة اليه واما القول بالحقيقة والمجاز فيستلزم لمخالفة اصول سبعة
اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي واصالة عدم القرينة المعينة للمعنى المجازي واصالة
عدم الالتفات الى كل واحد منهما واصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة الموضوع له اولا
عند التجوز فان استعمال اللفظ في غير ما وضع له مجازا فرع ملاحظة الموضوع له ووجد معارضة لها
هذه الاصول السبعة مع تلك الاصول الستة بقي اصل واحد منها سليما عن المعارض فيجب الحكم بالاشتراك
اللفظي لاصل واحد كاصالة عدم ملاحظة المناسبة منها اللازمة على تعددها بالحقيقة والمجاز قلت
اولا ان تعدد القرينة غير لازم على مذهب صاحب لكفاية قرينة واحدة ذات جهتين جهة صرف وجهة تعيين
وكذا تعدد الالتفات غير لازم ايضا اذ يكفي التفات واحد الى هذه القرينة المفروضة واما الالتفات
الى المناسبة والى الموضوع له فان سلمنا لزومهما ولكن العرف لا يعتني بشأنهما ولا يكون بحافظة
هذين الاصلين ولا ريب ان اعتبار الاصول من باب حصول الظن منها لا من باب التعبد والسببية
على الاظهر فتبقى لمخالفة اصول ثلثة في جانب المجاز لا اربعة ولمخالفة اصول اربعة في البحث و
تعارض هذه الثلثة الباقية مع الستة اللازمة على تقدير الاشتراك اللفظي فيبقى قول الخصم سليما
عن الرفع لمخالفة الاصلين استلزام القول بالاشتراك لمخالفة اصول ثلثة وثانيا لو سلمنا
اعتبار العرف ملاحظة المناسبة وملاحظة الموضوع له واجرائهم الاصل فيهما فنقول ان مع
اثنين من هذه الستة اللازمة على تقدير الاشتراك فيبقى واحد منها سليما عن المعارض فيجب ايضا
الحكم بعدم الاشتراك وثالثا لو سلمنا لزوم القرينتين والالتفاتين اليهما ايضا فان قول الخصم
مستلزم لمخالفة اصول سبعة والقول بالاشتراك مستلزم لمخالفة اصول ستة لكن لا باس بمخالفة
بعد ملاحظة اصالة عدم تعدد الوضع فان كلها ناشئة عن عدم تعدد الوضع والقول بالحقيقة و
المجاز وبعد دفع الشك في تعدد الوضع باصالة العدم يجب القول بالحقيقة والمجاز فلا تكون مستلزمة
لمخالفة هذه الاصول الاعتبارية فان اصالة عدم تعدد الوضع مزيلة بالنسبة اليها لان الشك في
الاشتراك والعدم مسبب عن الشك في تعدد الوضع والعدم والشك في تعدد الوضع
والعدم ليس مسببا عن الشك في الاشتراك والعدم بل هو مسبب عن الاسباب الخارجية وقد
اصطلحوا على تسمية سبب الشك بالمزيل ومسببه بالمزال وبعد دفع الشك من السبب يرتفع
الشك من المسبب وذلك كاستصحاب حياة زيد فان كان مسلما لا ريب ان مخالفة اصول
كثيرة كاصالة عدم الكلام وشربه ونومه وتنفسه ونحو ذلك من الاصول اللازمة لحياته
فالاصول والحاصل ان الاصل عدم تعدد الوضع اللازم على القول بالاشتراك فيجب القول
بالحقيقة في واحد من المعاني والمجازية في الباقي وان كان مستلزما لمخالفة هذه الاصول
الاعتبارية لانه مزيل بالنسبة اليها لانها من التوابع واستصحاب المتبوع مقدم على استصحاب

الثاني مثل ملاحظة المناسبة مضافا الى ان العمل بهذه الاصول الاعتبارية في مقابل الظن
المعتبر الحاصل من غلبة عدم الاشتراك فاسد جدا فانها لا يقاومه وما يتصور معارضا
لهذه الغلبة انما هو غلبة استعمال الالفاظ في المعاني الحقيقية الحاكمة بالاشتراك لفظا
وهو معارض بندرة الاشتراك اولا ولا ربط لهذه الغلبة بالمقام ثانيا فان محلها
في صورة العلم بالحقيقة والمجاز مع الشك في المراد لا فيما كان الشك في الحقيقة والمجاز بعد
العلم بالمراد فان دعوى الغلبة المذكورة هنا فاسدة جدا فهنا محل اصالة عدم الاستعمال
من الحقيقة والمجاز ولزم التوقف في مرحلة الظاهر والحكم بالحقيقة والمجاز في الواقع وبالجملة
لا بد في هذه الصورة من الحكم بالحقيقة والمجاز اذا لم يقم الاصل على عدم تعدد الوضع وندرة
الاشتراك وان كانت مسلمة لا يركن اليها لمخالفتها لهذه الاصول كما لا يخفى واحتج المرتضى
ومن بعده وحذا حذوه بوجوه الاول ان لغة العرب انما يعرف باستعمالاتهم وكما انهم اذا استعملوا
اللفظ في المعنى ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذلك اذا استعمل في المعنيين
المختلفين والجواب عندنا انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه
مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو
كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردنا العلة في المتعدد وصح
قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع لانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه [illegible]
بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة لزوما انما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور
التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة لا مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة السيد المرتضى ان
اراد بانا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك
اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة لزوما وان اراد انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح
قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل نحن سلمنا
دلالة الاستعمال على الحقيقة لزم القول باستقلاله في الدلالة لان الحكم بدلالة الاستعمال ليس
الا لما سبق من ان اللغة انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة
يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت
الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة
باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المثبتة للحكم قلت لا نم ان دلالة الاستعمال
على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة وتعليل الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق مسلم لكنا
قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لاطلاقه كان المشاهد من احوالهم و
المعلوم من عادتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في المحاورة على معنى لا يستعمل في غيره انهم يعتقدون
الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة
ووضع معلوم ووجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم حينئذ متوقفين عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به
الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لكثير الالفاظ في كتبهم معاني متعددة

ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد
والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف
ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجبت لهم العدول عما هو الاصل
بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم بالعلاقة المجوزة للمجاز ولم نعتبره ولا لزم الاستعمال في الحقيقة
في المعاني المتعددة لتفاوت الاستعمالات فانا نقطع بانتفاء العلم بالعلاقة في تلك المعاني باسرها
غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا ثبوت في الدلالة على
الحقيقة والمجاز فان المنكرة والاصوليين اتفقوا على ان الاستعمال باللفظ في المعنى الواحد دليل
الحقيقة وهلا في استعماله في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة
ولو كان مجرد الاستعمال في الموضعين المعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا
على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولا ارتفع الخلاف من المسئلة فان مثل هذا الا
الذي يرجع الى الادلة العرف والعادة لا يكاد يستتر على مثل هؤلاء الفحول مضى ما سمع وضوح الدلالة
وظهورها لا يد بعد الخصم ويبالغ فيه ويدعى الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد
يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد
من جهة الدلالة في الاول متحققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في
ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد بحيث متى
اطلق فهم ذلك المعنى تحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا
معنى للحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في
معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الواضح
الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له وان اللفظ وان ذلك
المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل اللفظ
في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم من ذلك وضعها بالاستعمال كونه
حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من
لوازم الاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير
العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه
ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في
مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى واحد بعيد الحصول
جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر
بل سقوط الفائدة فيما نحن فيه من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا
اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده
في الاستعمال والحاصل عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها

وذلك اما الاصل ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه
علما لتقصير يتعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة فيحكمه الاستصحاب ولما عرفوه
ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم
باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك وان كان طريق الناس في الالفاظ
على ما وصفناه من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على
الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال لا يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت
الاتحاد مفيد لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن الشارح ان الحقيقة هي الاصل والمجاز
طار عليها بدلالة ان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي تقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما يعدل عنها الى المجاز بالدلالة واجيب عنه بان ما ذكره من ان الاصل هنا
الحقيقة له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون
مرادا اصالة الى ان يعرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثاني
مغاير للاول اذ ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا او كان ان يكون
ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى
الاول في المقام الثاني واما في المقام الثاني فهو محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان
اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى فسلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في
اثبات الاشتراك كما هو المقصود ولا نسلم صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد
الدليل عليه وقوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة
له في اللغة غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا
عقلا ونقلا يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لتوقف
المجاز على الوضع لا الحقيقة واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو
الوضع من الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما
يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ
ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه مع ان المقصود من الوضع انما هو مطلق الاستعمال سواء كان في
الموضوع له او فيما يناسبه مجازا نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال
كما يشهد به تعريف بعض العلماء للحقيقة بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه ح القول باستلزام المجاز الحقيقة
لان المجاز ح يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة
وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الثاني والكلام هنا في الثالث فان فصل الحمل مقصوده
المذكور ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من جهة الاتحاد و

المتعدد

المتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع آخر للفظ سواء اتحدت او تعددت
بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ فالمستقل اولى من التابع
قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة باطلاق فقد قلنا انه لا تأثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام
الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في
المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار
مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اعتبار اثبات اللغات هو النقل دون العقل
على انا لو سلمنا ذلك كله فغايته الاستيجاب الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات ان
ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها هو الظاهر
في الاستعمال فلا يتم التقريب فتدبر الثالث انه لا استعمال في المعنى المشترك في كونه حقيقة ومجازا
لا يخ في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلعله اما بتنصيص اهل
اللغة او بالقرينة من حالهم وحيث لم نعلم به لما مر لان وجه الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا لا يقال
لا ينحصر العلم به في الامرين الذين اشار اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجميع كل شيء
تجوز في اصل اللغة به من الالفاظ باستعماله في غير ما وضع له كالتشبيه في مجاز ما اسند والحذف والزيادة
في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائره وذلك حصول العلم الضروري بعد ذلك بغير اشكال ولا
حاجة الى النظر والاستدلال ولم يجب مثل ذلك هنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال لم
يعهد مثله في باب المجاز وقد خرج هذا الموضع عن بابه ودليل على بطلان الدعوى واجيب عنه بان وجوه
انحصار طريق المجاز في النص والقرينة مما لا شاهد له ولا برهان عليه والاستدلال التعرف على المجاز بالامارات
والعلامات ومقتضى الاصول والضوابط شايع معروف صعب لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم
من اصول اللغة ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومصنفات خصوصا ما اظهر في فن الادب مشحونة
باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيها امر وجه هنالك معلوم عنه بالضرورة وانما ذكر ما ذكر
فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال
فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال لا يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيها
عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان دفع الدليل لسمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود ولا كونه
في مبتدئه الا محتاج عليه بعدم المعهودية وايضا الموضع ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على
نفي الحقيقة ويقول انه لو كان للفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او
معلوما بالضرورة وان لم يجب ذلك لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فيه فالمقدم
مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني ثبت بطريق النظر والاستدلال دون البعض
والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذي وضع له في محله
واحد في الجواب المعروفين وقوله تعالى اقاموا الله واذا مرضت ونظائره ذلك حصول العلم الضروري
بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى النظر والاستدلال ولم يجب مثله هنا وكيف وقف الوضع في هذا
الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال و

مرتبة الفقهاء والاصوليون ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه و
بين غيره من المطالب كما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه ايضا لما ذكرناه هنا فقد ثبت انه لا يجري في المجاز
حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل وما اثبات الحقيقة به فان جاز احدهما
جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما ولعل السيد يقول ان
الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال الا انه
لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك خلافا لهم كمسئلة الفاظ العموم
ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في القرآن وذلك باطل بالضرورة
وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره
لو تم فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع
فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى الثالث ما ادعاه العلامة في النهاية والرازي في المحصول الاجماع
على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا في بحث ان المجاز على خلاف الاصل وللاجماع على ان
الاصل الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى تصريح جماعة في بحث المشتق انه استعمل في الاعم منه انه
والاصل في الحقيقة الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وتصريح بعض المحققين بانهم استدلوا
كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال وتصريح جمال الدين الخوانساري بشهرة ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة عندهم وتصريح السيد عميد الدين وجماعة بان المجاز على خلاف الاصل وقد صرح السيد المذكور بان
محل البحث يندرج تحت هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان
احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح
من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقاد كونه
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى
الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل ذلك المعنى او معنى آخر
يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا للحقيقة
واجيب عن هذا الوجه بان دعوى الاجماع موهونة باشتهار القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز بين الاصوليين ومنهم مدعي الاجماع عليه ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح
المجاز حيث دار الامر بينه وبين الاشتراك وهو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا بجماعة منهم
اوجب اصل التنزيل المصنع ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك وهو باطل على انه قد يمنع من حجية
الاجماع هنا سلمنا ولكن غايته ما يستفاد مما ذكره العلامة والشواهد التي ذكرت لعضده سواء كون
الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا ولا يخفى الخاص انه ان الاستعمال وان وجد
في الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب في صورة الشك الحاق المشكوك فيه بالغالب
لذا ان تفسير اطلاق اللفظ المعلوم الحقيقة والمجاز يجب حمله على الحقيقة حيث لا يظهر قرينة المجاز ق ا
منه بانا نمنع اغلبية كما سلمنا ولكن غاية ما يلزم من هذه الحجة ترجيح كون الاصل في الاستعمال الحقيقة
في الجملة لا مطلقا حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى انه كما ذكرناه من الادلة والاجوبة كان على

مذاق القوم

مذاق القوم في مقام ترجيح مسلك المشهور والسيد وابن جني في الصورة المفروضة ولكن المعتمد في
المقام هو التفصيل في الكلام وهو انا اذا رأينا استعمال اللفظ في المعنيين مثلا وعلمنا بعدم استعماله
في غيرهما فان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة بينهما في شيء من الاستعمالين فنحكم بكون اللفظ حقيقة
فيهما لبطلان كونه مجازا فيهما لما عرفت من بطلان قول ابن جني بالوجوه المتقدمة واما الحكم بكونه
حقيقة فيهما فلطريقة اهل العرف واللسان اولا ولما تقدم من شرط الحقيقة والمجاز وهو وجود المناسبة
بينهما ثانيا وللتتبع والاستقراء ثالثا فان المتتبع في هذه الصورة هو كون اللفظ حقيقة فيهما
بل لم نجد موردا تخلف عنه وان علمنا بملاحظة المناسبة بينهما فنحكم بمجازية المعنى الذي لوحظت
المناسبة بينه وبين المعنى الاخر الذي استعمل اللفظ فيه بدون ملاحظة المناسبة كاستعمال
الاسد في المنقوش في الجدار فانا اذا رأينا استعماله في الحيوان المفترس بلا ملاحظة شيء فيه و
في المنقوش بملاحظة المشابهة في الهيئة فنحكم بمجازيته فيه وحقيقيته في الاول لما مر من طريقة
اهل اللسان والاستقراء فان المتتبع فيما استعمل اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له مع ملاحظة
المناسبة بينهما انما هو مجازية هذا المعنى المناسب وحقيقية الاخر وان شككنا في الملاحظة وعدم
المناسبة فالاصل عدم تعدد الوضع وندرة الاشتراك فنحكم بكون اللفظ حقيقة في واحد منهما ومجازا في غيره
في الواقع ونتوقف في مرحلة الظاهر لعدم تعين شيء منهما واما احتمال مجازية كليهما فمنفي بالوجوه المتقدمة
وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احدهما وشككنا في الاخر فنحكم بانه حقيقة في الاول لطريقة
اهل اللسان والاستقراء وانتفاء شرط المجاز فيه ومجاز في الاخر لاصالة عدم تعدد الوضع وندرة
الاشتراك وان علمنا بملاحظة المناسبة في واحد من الاستعمالين وشككنا في الاخر فنحكم بمجازية
الاول لطريقة اهل العرف واللسان وللاستقراء وحقيقية الاخر لبطلان احتمال مجازيته بالوجوه
المتقدمة وان علمنا بان استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين كان بملاحظة مناسبة مع المعنى الاخر
منهما كاستعمال العين في الذهب والباكية مثلا مع ملاحظة المناسبة في كل واحد من المعنيين
مع الاخر فنحكم بكون اللفظ حقيقة فيهما وذلك لانه وان احتمل كونه مجازا فيهما معا لكنه مردود
بالادلة المتقدمة فيرتفع هذا الاحتمال بالادلة المتقدمة واما احتمال مجازية واحد منهما فمدفوع
بان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة مع المعنى المجازي مطلق في غاية
الندرة لو لم نقل بعدمه وهو عدم فنحكم بانه حقيقة فيهما ثم استعمال كل واحد من المعنيين الحقيقيين
في الاخر بملاحظة مناسبته مع المعنى الحقيقي الاخر وانه كان مجازا ايضا لكون كل منهما مجازا بالنسبة
الى الاخر وكان هذا المجاز ايضا نادرا ولكنه ليس بمثابة ندرة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
بملاحظة مناسبته مع معناه المجازي المطلق فتأمل فظهر لك مما ذكرناه من التفصيل انه
لا وجه لحكم المشهور بالحقيقة والمجاز في هذه الصورة على نحو الاطلاق لما عرفت من ان ذلك انما
صور من كلامهم بالتوقف في مرحلة الظاهر وحكمهم بالحقيقة والمجاز بحسب الواقع على نحو الاجمال
انما يتم في صورة الشك في الملاحظة والعدم ولا يتم في صورة العلم بكون الاستعمالين ناشئين
عن ملاحظة مناسبة كل واحد من المعنيين مع المعنى الاخر منهما لما عرفت من ان استعمال اللفظ

في المعنى الحقيقي لاجل ملاحظة المناسبة مع المعنى المجازي على فرض وقوعه لابد من كون اللفظ مشتركا
بينهما لفظا ويكون كل منهما مجازا ما اعتبار بالقياس الى الاخر فحكم بكونه حقيقة فيهما مع انا في بعض الصور
المفصلة لما امكننا فيه بالحقيقة والمجازية المعلومتين من جهة الحكم بالحقيقة والمجاز عن نوافقهم
ولكن لعل الفهم من جهة توقفهم في مرحلة الظاهر ولعل المتكلم حكم في هذه الصورة على نحو الاطلاق
ناش من عدم التفاتهم الى هذه الصور والا فلا وجه له اصلا واما كلام السيد بان الاصل في الاطلاق
في الاستعمال هو كون المستعمل فيه معنى حقيقيا فيمكن حمله على ان الاغلب كذلك والا فلو لم يحمل على الغالب
فلا معنى لحكمه بان الاستعمال دليل الحقيقة على نحو الاطلاق لما عرفت من عدم تمامية كلامه بالاشتراك
اللفظي في هذه الصورة من غير تفصيل بين صورها الثلاثة في صورتين منها وهما صورة العلم
بكون الاستعمالين ناشئين عن ملاحظة مناسبة كل واحد من المعنيين مع الاخر منهما وصورة العلم
بعدم ملاحظة المناسبة في البين كما هو الغالب فان الغالب في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
هو عدم ملاحظة المناسبة بينهما ولعل هذه الغلبة اوجبت اشتباه الامر عليه في حكمه بان الاصل
في الاستعمال الحقيقة على نحو الاطلاق او هو ما كان كلامه في هذه الصورة والاشتباه من الناقلة والا في
الصور الاربع الاخر يجري فيها الحكم بالحقيقة والمجاز واما كلام ابن جني فضاده على نحو الاطلاق اظهر
من ان يبين وبالجملة الحق انه لابد في هذه الصورة من التفصيل بين صورها المذكورة والاطلاق
المتكلم في الحكم المذكور ناش من عدم التفاتهم الى هذه الصور وكلام السيد محمول على اغلب الصور
ان كان هذا الحمل منافيا للاطلاق كلامه لا يقال يمكن ايضا حمل كلام المتكلم على غير صورة العلم بعدم
ملاحظة المناسبة وصورة العلم بملاحظة مناسبة كل منهما مع الاخر لانا نقول لو كان كلامهم
محمولا على ما ذكر لم حكموا بالحقيقة والمجاز في صورة تعدد المستعمل فيه بمجرد وجود المناسبة من غير
تفصيل ولا يقال ان اشتراطهم ملاحظة المناسبة في المعنى المجازي وحكمهم بجواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي لاجل ملاحظة مناسبة مع المعنى المجازي يكشفان عن ان حكمهم بالحقيقة والمجاز
في غير هاتين الصورتين لانا نقول ليس لنا ما يدل على هذا لكنها بدلالة الاشارة وهي غير معتبرة
في كلام غير العالم باللوازم الخفية والا لما جاز ايرادات بعضهم على بعض الاخر في الاغلب فتدبر والثانية
ان يطلق اللفظ على شيئين واستعمل في معنيين او اكثر وعلم بوجود الجامع القريب والقدر المشترك
بينهما مع العلم بعدم وجود المناسبة في البين فذهب السيد واتباعه الى الحكم بالاشتراك اللفظي
لقاعدة الاستعمال وابن جني الى الحكم بمجازية اللفظ في المعنيين نظرا الى قاعدة غلبة الاستعمال
في المجاز وبعضهم الى الحكم بالاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك نظرا الى بطلان
الاشتراك اللفظي لكونه مخالفا لاصالة عدم تعدد الوضع وغلبة عدم الاشتراك اللفظي وكثرة الاشتراك
المعنوي وكذا بطلان المجاز بلا حقيقة اللازم على مذهب ابن جني اقول الحق في هذه الصورة
ايضا هو التفصيل اذ هذه الصورة تنقسم الى تسع عشرة صورة لابد في خمس منها من الحكم بالاشتراك
اللفظي وفي اربع عشرة منها الحكم بالاشتراك المعنوي وتفصيل هذا الاجمال هو انا اذا رأينا
في هذه الصورة المفروضة اطلاق اللفظ على الخصوصيتين مع وجود الجامع في البين فاما ان نعلم

بان اللفظ

بان اللفظ مرة استعمل في الجامع والقدر المشترك فقط من غير التفات الى الفرد والخصوصية
مثل الرجل جزء من المرأة في بعض الاوقات واخرى في الخصوصيات بقيد الخصوصية واما
ان نعلم باستعماله في القدر المشترك فقط فنشك في استعماله في الخصوصيتين واما ان نعلم باستعماله
في القدر المشترك ونعلم بعدم استعماله في الخصوصيتين واما ان نعلم بعكس ذلك واما ان نعلم
باستعماله في الخصوصيتين مع الشك في استعماله في القدر المشترك واما ان نعلم بمجرد اطلاق
اللفظ على الخصوصيتين من باب اطلاق الكلي على الفرد وهنا ينقسم ايضا الى صورتين احداهما
ان نعلم بعدم استعماله في القدر المشترك منفردا ابدا وثانيهما ان نشك في استعماله في القدر
المشترك منفردا فهذه صور سبع نحكم في الاربعة الاخيرة منها بالاشتراك اللفظي اما الاولى
منها فلان المفروض هو القطع بالاستعمال في الخصوصيتين مع القطع بعدم الاستعمال في القدر
المشترك فلو كان اللفظ حقيقة فيهما دون المفهوم والا فلو كان حقيقة في القدر المشترك مع عدم استعماله
فيه يلزم كون الخصوصيتين اللتين استعمل فيهما اللفظ مجازين بلا حقيقة كما ذهب اليه ابن جني
وهو باطل لما عرفت سابقا فيجب الحكم بالاشتراك اللفظي وان كان مخالفا لاصالة عدم تعدد الوضع
وغلبة الاشتراك الاوسع الامر بين الاشتراك المعنوي واللفظي واذا انتفى شرط الاول وهو
الاستعمال في الجامع تعين الثاني واما الثانية منها فلان المفروض هو القطع بالاستعمال
في الخصوصيتين والشك في الاستعمال في الجامع فيحكم بعدم الاستعمال في الجامع بالاصل فيرجع
هذه الصورة الى الصورة السابقة وهي القطع بعدم الاستعمال في الجامع بالوجدان فيلحق
بها حكما فان قلت بينهما فرق وهو ان اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك معارضة باصالة
عدم الاشتراك ونحوه فكيف يتمسك بها فانا نقول الاشتراك اللفظي قلت اصل عدم الاستعمال
مزيل للشك المسبب عنهما وبيان ذلك ان العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض مما لم يذهب اليه احد
وان المعروف بعد ما تفحصوا عن الاستعمال في القدر المشترك ولم يجدوا منه اثرا يقطع على ظنهم انه
ليس بموجود والا لوجد مع ان الغالب فيما كان الاستعمال فيه موجودا هو العثور عليه بعد الفحص
فيحصل لهم الظن بالاشتراك اللفظي ويحصل الظن لهم بعدم الاشتراك المعنوي انما هو بعد الفحص
نتيجة باصالة عدم الاستعمال في الجامع وفي القدر المشترك واما الثالثة والرابعة منها
فحكم فيهما بالاشتراك لفقدان الاستعمال وان كان من المحتمل ان يكون المستعمل فيه في الخصوصيتين الخصوص
القدر المشترك والجامع وان يكون الاطلاق عليهما من باب اطلاق الكلي على الفرد وان يكون الاتحاد
الفردين من الخارج بطريق تعدد الدال والمدلول لكن الغالب فيما كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك
هو استعماله فيه منفردا من غير التفات الى الفرد فاذا قطعنا بعدم استعمال اللفظ فيه منفردا او
شككنا فيه ورد وعناه بالاصل يحصل لنا الظن بالاشتراك اللفظي ويعارضه اصالة عدم الاستعمال
باصالة عدم الاشتراك ونحوه قد عرفت فسادها ومجازيته في الخصوصيتين ايضا قد عرفت فسادها
هذه احكام الصور الاربع الاخيرة واما الصور الثلث الاول فنحكم في ثالثها بالاشتراك المعنوي
لان المفروض فيه هو استعمال اللفظ في القدر المشترك وعدم استعماله في الخصوصيتين فلو كان موضوعا

في غير هذه الصورة فعند الظن بوقوع
ظنهم بعدم الاشتراك واما اصالة عدم
صح

للعدد المشترك بعض ولا يلزم كون الجامع الذي استعمل فيه اللفظ مجازا بلا حقيقة مضافا الى كون
الاشتراك اللفظي بما لفائدة اصالة الزعيم تعدد الوضع وندرة الاشتراك ولا شيء وارد عليها حتى
يثبت به الاشتراك اللفظي واما الاول منها وهو ما حصل لنا القطع باستعمال اللفظ في الجامع وفيه
وكذا في الخصوصيتين فينقسم الى صور تسع بملاحظة الغلبة والعدم لانا اما ان نعلم بتساوي استعمال
اللفظ في كل من العدد المشترك والخصوصيتين او نعلم بعكسه ثانيا او نعلم بعدم غلبة استعماله في
العدد المشترك وذلك وغلبة استعماله في الخصوصيتين وتساويها او نعلم بعكسه فان اعني به انا
نعلم بعدم غلبة استعماله في الخصوصيتين وذلك في غلبة استعماله في العدد المشترك وتساويها او ذلك
في سنخ الغلبة والتساوي في البين او نعلم بوجود الغلبة في البين وذلك في اقسام الغالب هل هو
العدد المشترك او الخصوصيتين والحكم في جميع هذه الصور التسع انما هو الاشتراك المعنوي الا في
ما اذا كان منها هو صورة غلبة استعمال اللفظ في الخصوصيتين وندرته في العدد المشترك فان الحكم فيها
هو الاشتراك اللفظي نظرا الى غلبة الاستعمال في الخصوصيتين فيحكم به وان كان مخالفا لاصالة عدم
الاشتراك وندرته ولا يحكم بوضعه للعدد المشترك لكونه خلاف الغالب واما في الصورة الست الاخر
فالحكم فيها هو الاشتراك المعنوي لاصالة عدم تعدد الوضع وندرة الاشتراك مضافا الى انتفاء
الغلبة في صورة غلبة الاستعمال في الخاصتين واما الثاني منها وهو ما نقطع باستعماله في العدد
المشترك مع الشك في استعماله في الخصوصيتين فهو ايضا ينقسم الى الصور التسع والحكم في كلها هو الاشتراك
المعنوي لاصالة عدم استعماله في الخصوصيتين لان الشك في الحادث لما عرفنا من اطلاقه عليهما
وانما الشك في كيفية الاطلاق بمعنى انا لا نعلم ان الاطلاق الذي وقع عليهما هل هو من باب الخصوصية
او من باب اطلاق الكلي على الفرد بل لاصالة عدم تعدد الوضع وندرة الاشتراك من غير وارد عليهما اذ في
تلك الصور التسع هي صورة غلبة الاطلاق عليهما وندرة الاستعمال في العدد المشترك فيحكم فيها
بالاشتراك المعنوي نظرا الى احتمال ان يكون تلك الاطلاقات الواقعة في الخصوصيتين من باب اطلاق
الكلي على الفرد ويكون المستعمل فيه هو الكلي فتخير وذلك الاحتمال يحكم بعدم الاشتراك اللفظي لاصالة
عدم الاشتراك وندرته وفي باقي الصور الست فالامر ظاهر واضح وبالجملة الحكم في جميع الصور التسع
هو الاشتراك المعنوي لاصالة عدم تعدد الوضع وندرة الاشتراك الا في الخمس منها التي حكمنا
فيها بالاشتراك اللفظي لوجود الوارد عليهما من الغلبة وطريقة اهل اللسان ويعضده ان الرابعة
ان يطلق اللفظ على معنيين او اكثر وبينهما مناسبة ككلمة مشترك وجامع قريب كصيغة
الامر حيث تستعمل في الوجوب مرة وفي الندب اخرى وبينهما مناسبة هي رجحان الفعل مع الاشتراك
هو طلب الفعل ففي هذه الصورة احتمالات اذ يحتمل ان يكون اللفظ مجازا في كلا الخصوصيتين كما هو
مذهب ابن جني في بعض المقام ولكن قد ظهر ضعفه لقلة وجود المجاز ويحتمل ان يكون موضوعا لكليهما اشتراكا
اللفظي كما هو مقتضى ما تقدم مستندا بقاعدة الاستعمال ولكن قد عرفت ايضا انه ضعيف ويحتمل
ان يكون مشتركا معنويا موضوعا للعدد المشترك كما هو قول معظم العلماء ومنهم صاحب المعالم والد
شيخنا الاستاذ ويحتمل ان يكون حقيقة في احدها ومجازا في الاخر كما هو الظاهر من صاحب المعالم

لكن كون مذهبه ذلك في هذا المقرون على عدم الاطلاق قد يهمهم فان العدد المشترك منها هو
في صيغة افعل وهو خاص من اللفظ الذي استعمل في الخصوصيتين الا انه رد على القائلين بكونها
مشتركة معنوية حيث استدلوا على ذلك بانها لو كانت حقيقة في احدهما لكان استعمالها في الاخر مجازا
وهو خلاف الاصل فلا بد من الحكم بكونها حقيقة في العدد المشترك لكي يكون استعمالها فيهما حقيقة
قائلا بانه لازم من قال بالحقيقة في احد الخصوصيتين هو المجازية في الاخرى وفي الجامع ولازم من
قال بالحقيقة في الجامع هو المجازية في الخصوصيتين لو استعملت فيهما بقيد الخصوصية فلازم كلا القولين
هو المجاز فان فما وجه الترجيح مضافا الى ان القول بالحقيقة وان كان مستلزما للمجازين لكنهما اقل
من المجازية اللازمة على القول بالوضع للجامع شخصا ضرورة ان استعمال اللفظ الموضوع للخصوصية
في العدد المشترك في غاية القلة واستعمال اللفظ الموضوع للعدد المشترك في بعض الخصوصية في غاية
الكثرة فانها بخلاف الاصل على هذا القول اقل منه على القول بالاشتراك المعنوي ويحتمل وجوب
التوقف لعدم وجود دليل على تعيين احد الاقوال كما هو مذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم و
الظاهر من العلامة في موضع من نهج وللآمدي في موضع من الاحكام على ما نقل عنهم في الامر المستعمل
في المرة والتكرار حيث انهم قالوا انا اذا رأينا اهل اللغة يقيدون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى
بما يدل على الاخر مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا يجب التوقف ولا يدل استعمال اللفظ في
معنيين على كون اللفظ موضوعا للعدد المشترك هنا وتظهر الثمرة بين الاقوال فيما ورد امر مستعمل
في المعنيين فانه لو قلنا بكونه للعدد المشترك فيحكم اجتهادا بالبيان لان اللفظ من الالفاظ المطلقة
كالانسان مثلا فيكون المخاطب حينئذ مخيرا في الاتيان بايهما شاء وان قلنا بالتوقف والحقيقة و
المجاز فيحكم بالاجمال اجتهادا لان القطع من الجهات فيرجع في مقام العمل الى الاصول والقواعد
من الاشتغال والبراءة وان قلنا بالاشتراك فيرجع الى مسألة الاشتراك فانا ان قلنا بكون
المشترك ظاهرا في الجميع فيحكم بالبيان وان قلنا باجماله فيحكم بالاجمال هذه ثمرة المسألة والاقوى
فيها والاظهر عندي هو التفصيل بين الاحتمالات الثلاثة الاخيرة لما عرفت من بطلان الاحتمالين
الاولين فنقول اعلم ان الكلام في هذه الصورة يقع من جهتين الاولى انه لو كان اللفظ مستعملا
في المعنيين بحيث كان خصوصيتهما مستفادة من الخارج لا من نفس اللفظ كقولنا هذا الماء طاهر
مثلا حيث انه استعمل في المطلق مرة وفي المضاف اخرى ولكن خصوصية المطلق والمضاف مستفادة من
لفظ هذا الموضوعة للاشارة الى المشاهد المحسوس لا من لفظ الماء اذ كان المراد من وضع لفظ الماء
هو نفس الماهية الكلية فلا بد من الحكم بالاشتراك المعنوي بلا خلاف من السيد يقول بالاشتراك
اللفظي فيهما اذ كان المعنى المستفاد من اللفظ متعددا واما واحدا كما نحن فيه اذ المفروض ان الخصوصيتين
مستفادتان من الخارج لا من نفس اللفظ والمعنى المستفاد من اللفظ انما هو العدد المشترك فلا بد
وان يقول بكونه حقيقة في ذلك الواحد كما هو مذهب الذريعة حيث قال بكونه في ذلك وكذا باقي الاقوال لا تجري
في محل الفرض لعين ما ذكرناه وبالجملة القول بكون اللفظ في محل الفرض موضوعا للعدد المشترك
من القطعيات والاجماعيات الثانية انه لو استعمل اللفظ فيهما ولم يعلم ان الخصوصية مستفادة

من الخارج ام لا فالحق ح هو التفصيل بين الاحتمالات الثلثة المذكورة لما عرفت من بطلان الاولين
ولكن لا يخفى ان كلامنا في هذه الصورة المفروضة انما هو من مجرد دوران الامر بين الاشتراك
المعنوي لوجود الجامع والحقيقة والمجاز لوجود المناسبة مع قطع النظر عن التفاصيل السابقة
التي ذكرناها في صورة وجود المناسبة بواسطة ملاحظة المناسبة والعلم او بعدم ملاحظتها كما مر
كما سبق وبالجملة الحق في هذه الصورة المفروضة التي علمنا باطلاق اللفظ على المعنيين مع وجود المناسبة
والقدر المشترك في البين هو التفصيل وبانه لا حاجة الا هو لكم بالاشتراك المعنوي في جنس صور من
بالحقيقة والمجاز في جنس صور آخر وبالتوقف في تسع صور آخر وتفصيلا ان الصور المتصورة في هذه الصورة
كالصورة السابقة ايضا ترتقي الى تسع عشر صورة فنحكم في الصور الخمس التي قلنا فيها سابقا بالاشتراك
اللفظي والمجاز وهي صورة العلم بالاستعمال في الخصوصيتين مع العلم بعدم استعماله في القدر المشترك
ابدا او مع الشك فيه كذلك وصورة العلم بعدم استعماله في القدر المشترك منفردا ابدا وصورة الشك في
استعماله في القدر المشترك منفردا وصورة غلبة استعماله في الخصوصيتين وندرة استعماله في القدر المشترك
ولنا على ما اخترناه في هذه الصورة من الحكم بالحقيقة والمجاز اما في الصورة الاولى فلانه لو كان موضوعا
للقدر المشترك للزم المجاز بلا حقيقة لان المفروض عدم الاستعمال في الجامع وهو باطل لما عرفت من ان
ابن جني فنحكم بالحقيقة والمجاز لو انفيين واما في الصورة الثانية فلان الاصل عدم الاستعمال في
الجامع فترجع الى الصورة الاولى ولا معارض لهذا الاصل حتى كان معارضا باصالة عدم الاشتراك في
الصورة السابقة ومن هنا ان الاشكال القول بالحقيقة والمجاز المسبب من التمسك باصل عدم الاستعمال في القدر
المشترك ايضا مستلزم للوضع لاحد الخصوصيتين والمجازية في الاخر وفي الجامع كالقول بالاشتراك المعنوي
المسبب من اصالة عدم الوضع لاحدى الخصوصيتين فانه ايضا مستلزم للوضع للقدر المشترك والمجازية
في الخصوصيتين والحاصل لا اصل من هذه الجهة فلاحد الطرفين فنتمسك بغلبة الحقيقة والمجاز ولزوم المجاز
بلا حقيقة لولاه نقول بالحقيقة والمجاز واما في الصورة الثالثة فلان الغالب هو استعمال اللفظ
الموضوع للقدر المشترك فيه منفردا كالرجل في المراة فلو كان من المحتمل ان يكون اطلاق اللفظ على
هاتين الخصوصيتين من باب اطلاق اللفظ الموضوع الكلي على الفرد ولكن مجرد ذلك لا يكفي في الحكم بالاشتراك
المعنوي فنحكم بالحقيقة والمجاز لان الغالب في هذا الفرض كذلك واما في الصورة الرابعة فنظرا الى
الاصل المذكور السليم عن المعارض فنحكم ايضا بما قلنا كذلك واما الصورة الخامسة فكذلك ايضا نظرا
الى ان المفروض هو ندرة استعماله في القدر المشترك فيظن بعدم الوضع بازائه فنحكم بالحقيقة والمجاز لعدم
احتمال حقيقتهما ومجازيتهما كما مر وكذا نحكم في الصور الخمس الاخر بالاشتراك المعنوي وهي صورة
العلم باستعمال اللفظ في الجامع مع العلم بعدم استعماله في الخصوصيتين نظرا الى انه لو كان موضوعا
للخصوصيتين مع انه لم يستعمل الا في الجامع للزم المجاز بلا حقيقة وصورة غلبة استعماله في القدر
المشترك مع العلم باستعماله في الخصوصيتين نظرا الى حصول الظن بوضعه له وصورة العلم بغلبة استعماله
في الجامع منفردا مع الشك في استعماله في الخصوصيتين بمعنى انا نرى اطلاقه على الخصوصيتين ولكن لا نعلم
انه من باب الاستعمال فيهما بقيد الخصوصية او من باب اطلاق الكلي على الفرد فنحكم ح بالاشتراك المعنوي

فان هذه الصورة

فان هذه الصورة اولى بهذا الحكم من سابقتها لاحتمال ان يكون اطلاقه على الخصوصيتين فيها من باب
اطلاق الكلي على الفرد بمعنى ان يكون المستعمل فيه هو الكلي وصورة القطع بندرة استعماله في القدر
المشترك منفردا مع اطلاقه على الخصوصيتين نظرا الى انه بعد ملاحظة هذه الاستعمالات المستقلة
يحصل الظن بكون هذه الاطلاقات من باب اطلاق الكلي على الفرد وان كان يحتمل ان يكون المستعمل
فيها نفس الخصوصية فيظن بكون الموضوع له هو نفس الكلي والجامع لعدم احتمال اقلية الاستعمال فيه
من الاستعمال في الخصوصيتين لما عرفت من استعماله فيه منفردا بخلاف الخصوصيتين فانه يحتمل ان يكون
الاستعمال فيهما اقل من الاستعمال فيه مع احتمال عدم الاستعمال فيهما ابدا بان يكون تلك الاطلاقات
المشكوكة واقعة على نفس الكلي ويكون ارادة الخصوصية من الخارج وصورة العلم بعدم غلبة اطلاقه
على الخصوصيتين مع الشك في غلبة استعماله في القدر المشترك فاطلب نظرا الى ان الحكم بالاشتراك
المعنوي في هذه الصورة اولى من سابقتها لاحتمال ان يكون استعماله في القدر المشترك اغلب واما
في الصور التسع الاخر فنتوقف فيها ولا نحكم بشيء من الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز وما يتصور
ان يتمسك به على الحكم بالاشتراك المعنوي في هذه الصورة مطلقا وفي جميع صورها المذكورة وجوه
الاول الغلبة فان الغالب في الالفاظ هو الاشتراك المعنوي وكون الموضوع منها كالموضوع له على
الحقيقة والمجاز بالنسبة اليه نادر ولكن يلحق المشكوك فيه بالاغلب وفيه ان الغلبة باطلاقها
ودعويها على سبيل الكلية فاسدة من وجهين احدهما ان القدر المسلم منها انما هو القسم الخمس
التي حكمنا فيها بالاشتراك المعنوي واما في الصور التسع التي توقفنا فيها فوجود الغلبة في احد
الطرفين ممنوع فالحكم باحدهما فيها فاسد من جهة ان الغلبة في الصور الخمس فيها على الخلاف فالغلبة
نوعية ايضا حتى يتمسك بها وان قال ان كل الالفاظ موضوع للامر العام وثانيهما انا ندعي ان
الغلبة النوعية على الخلاف وذلك لتطرق التجوز في المشتركات المعنوية والاعلام الشخصية والمبهمات
فالمشترك المعنوي ايضا لا ينفك عن الحقيقة والمجاز فالمجاز اغلب منه هذا ولكن يمكن دفع هذا الايراد
بانه يدعي ان الغالب فيما استعمل اللفظ في شيئين وكان بينهما قدر مشترك هو الاشتراك المعنوي لا
ان يدعي ذلك حتى في المناسبات فانه بعيد عن النظر والعلماء الثاني اصالة عدم القرينة والالتفات
اليها اللازمتين للقول بالحقيقة والمجاز عند استعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الفرد الخاص لحالات
وفيه اولا ان ذلك انما هو لازم على فرض كونه موضوعا للقدر المشترك ايضا عند استعماله في الخصوصيتين
على نحو اطلاق الكلي على الفرد فانه لا مرية لازم قولكم انما هو القرينة المفهمة ولا التفات اليها ولازم
قولنا عند استعمال اللفظ في احدى الخصوصيتين انما هو القرينة الصارفة ولا التفات اليها لا يقال
بل يلزمكم قرينة اخرى ايضا وهي القرينة المعينة للمجاز نظرا الى ان المجازات تحتاج الى القرينة الصارفة
عن ارادة الحقيقة والمعينة للمجاز لانا نقول لا نجوز الا الاكتفاء بالقرينة الواحدة التي كانت ذات
وجهين صارفة ومعينة فلازم كل واحد من القولين هو القرينة الواحدة فلا وجه لترجيح احدهما
على الاخر وثانيا ان هذا الكلام لا يتم في صورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين مع القطع
بعدم الاستعمال في القدر المشترك بالجامع وفي صورة الشك فيه لان قرينة التجوز لازمة على كل

ايضا فالحكم بالحقيقة والمجاز على قولكم في هاتين الصورتين نظرا الى ظاهر الاطلاق كلامكم مع جاز
مع انه يرد عليكم بانه لم حكمتم منها بانه حقيقة في القدر المشترك مع ان قرينة التجوز لازمة
على هذا الفرض على قولكم ايضا وكذا في صورة غلبة الاستعمال في الخصوصيتين وندرته في
القدر المشترك فالحكم بالاشتراك المعنوي في هذه الصورة نظرا الى اصالة عدم القرينة و
الالتفات اليها فاسد وثانيا ان الحكم بالاشتراك المعنوي نظرا الى الاصل المذكور فاسد في
صورة العلاقة على الخصوصيتين مع الشك في كونه من باب الخصوصية او من باب اطلاق الكلي على
الفرد سواء حصل القطع بعدم الاستعمال في القدر المشترك منفردا او شككنا فيه وبالجملة
الحكم به في هاتين الصورتين فاسد نظرا الى معارضة هذا الاصل المثبت للاشتراك المعنوي بغلبة
الحقيقة والمجاز وهي معتبرة في المقام لافادتها الظن وهكذا في الصور الثلث الاخر التي حكمنا
فيها بالحقيقة والمجاز وهي صورة غلبة الاستعمال في الخصوصيتين وصورة العلم بالاستعمال في
الخصوصيتين وعدمه في القدر المشترك او الشك فيه والحاصل ان الحكم بالاشتراك المعنوي في
الصورة التي وجد فيها القدر المشترك مع المناسبة على الاطلاق فاسد لما عرفت من الحكم في
هذه الصور الخمس مع انهم لم يفصلوا في المقام نعم لا يبعد منهم الحكم بالاشتراك المعنوي في صورة العلم
بالاستعمال في الخصوصيتين مع العلم بعدمه في الجامع لو حكمهم بندرة المجاز بلا حقيقة اللازم على القول
بوضعه للجامع فلا يتجه ما ذكره من خروج هذه الصورة عن محل اطلاق كلماتهم في الحكم بالاشتراك المعنوي في
هذه الصور كلها وتبقى الصور الاربع الاخر وقد عرفت ضعف هذا الحكم فيها ايضا نعم يتم في الصور
التي حكمنا فيها بالاشتراك المعنوي وفي الصور التي توقفنا فيها او لم يكن فاسدا من جهات اخر
الثالث انا لو نعلم بملاحظة المناسبة وعدم ملاحظة الموضوع له اللازمين عند استعمال
اللفظ في المعنى المجازي وفي القدر المشترك فان ارتكاب مخالفة هذين الاصلين لازمة على القول بالحقيقة
والمجاز في احدى الخصوصيتين مع المجازية في القدر المشترك فالحكم بوضعه للجامع والقدر المشترك قضية
اولا ان الحكم بالتوقف وارتكاب مخالفة هذين الاصلين وعدم حجيتهما فلا دليل على اعتبارهما كما مر
سابقا وثانيا سلمنا الاعتبار لكن ذلك مشترك الورود في صورة العلم بالاستعمال في الخصوصيتين في
المقدور لازم على مذهبكم حتى ايضا في حكمكم بالاشتراك المعنوي على نحو الكلي مع انه لا يجري هذان الاصلان
هنا للقطع بملاحظة الامرين وثالثا انه هذا الكلام لا يتم في الصور الخمس التي حكمنا فيها بالحقيقة
والمجاز نظرا الى الغلبة وعدم مقاومة هذا الاصل الاعتباري لها نعم لو سلمناه لكان يتم في الصور الخمس
التي حكمنا بالاشتراك المعنوي وصور التي توقفنا فيها او لم يكن فاسدا من وجوه اخر الرابع
ما تمسك به صاحب الرياض والسيد [illegible] الاستاد [illegible] مما نقل [illegible] الشريف [illegible] وهو القاعدة
المعروفة المتلقاة بالقبول عند الكل من ان الاصل في الاستعمال فيما تميز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي
هو الحقيقة ولم يفصل احد بين ما اذا كان المعنى الحقيقي مميزا عن المعنى المجازي [illegible]
منه ايضا اذا اطلق اللفظ على الخصوصيتين اللتين بينهما القدر المشترك فلو علمنا بكون اللفظ موضوعا
للجامع والقدر المشترك يمكن لنا مراعاة هذه القاعدة المسلمة بحمل اللفظ على الحقيقة على القول

بان اللفظ

بان اللفظ مستعمل في الكلي مطلقا ويكون اطلاقه على الخصوصيتين من باب اطلاق الكلي على الفرد واما لو
قلنا بوضعه لاحدى الخصوصيتين والمجازية في الاخرى وفي القدر المشترك لا يمكن لنا مراعاة هذه
القاعدة المسلمة فيتعين بمقتضى هذه القاعدة كونه موضوعا للجامع في المقام وهو القدر المشترك وفيه اولا
انه لا دليل على اعتبار هذه القاعدة في صورة عدم معلومية الحقيقة والمجاز تفصيلا لا من الكتاب ولا من
السنة ولا من الاجماع ولا من العقل الا بناء العقلاء واهل اللسان كما انهم في كون الاستعمال بعد تميز الحقيقة عن
المجاز ظاهرا في ارادة المتكلم الحقيقة يكشف عن اتفاقهم على اجراء هذه القاعدة في تشخيص المراد مطلقا
سواء كان التميز بين الحقيقة والمجاز بالتفصيل او بالاجمال لانا نقول لا نسلم ان الاطلاق في كلماتهم يشمل
حتى يشمل صورة كون الحقيقة مميزة بالاجمال سلمنا التبادر والشمول لكنه معارض باطلاقاتهم الاخر كشف
قالوا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهذه الاطلاقات اعم من تلك القاعدة من وجه كما انها ايضا
اعم منها من وجه فمادة افتراق القاعدة صورة العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز ومادة افتراق
هذه الاطلاقات صورة الجهل بالحقيقة بالمرة ومادة الاجتماع كون الحقيقة معلومة بالاجمال كما فيما نحن فيه
ووجه الترجيح [illegible] لا يحكم بالاعتبار فيما نحن فيه سلمنا الا انا نقول لا ربط لهذه القاعدة بالمورد الذي
شك في الوضع لانهم قالوا في وجه الجمع بين هاتين القاعدتين انه فيه [illegible] ان القاعدة
الاولى محمولة على صورة الشك في المراد بين الحقيقة والمجاز والثانية محمولة على صورة الشك في الوضع
مع القطع بالمراد وقالوا بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لكونه جنسا لهما والمجاز فلا
ارتباط لهذه القاعدة بصورة الشك في وصف الحقيقة والمجاز فانها لا تشخص المراد الا بعد
تميز الحقيقة عن المجاز على انا لو سلمنا اجماعهم على كون هذه القاعدة كاشفة عن المراد في
الصورة المفروضة ايضا قلنا انه لا دليل على اعتبار اجماعهم في نحو المقام الا من باب الوصف
لا يحصل منه لنا ظن في المقام بل غاية ما يحصل لنا من الظن ان صورة تميز المعنى الحقيقي عن
المجازي مفصلا اذا شك في المراد يحمل اللفظ على الحقيقة اذ الظاهر ان المتكلم اراد
منه المعنى الحقيقي وثانيا سلمنا اعتبار هذه القاعدة في صورة معلومية الحقيقة اجمالا ايضا
لكن القدر المسلم منه انما هو كشفها عن المراد واما اعتبارها من جهة اثبات الموضوع له فممنوع
وثالثا ان هذا الكلام لو تم فانما يتم فيما لو كان استعمال اللفظ في الخصوصيتين مشكوكا
فيه واما فيما علمنا باستعماله فيهما بقيد الخصوصية فلا يتم [illegible] انا نحكم بكونه موضوعا للقدر
المشترك اذ الاستعمال فيهما [illegible] فالحكم بالمجازية مع الشك فلا يتم في صورة
القطع بالاستعمال في الخصوصيتين بقيد الخصوصية ورابعا ان تنزلنا لنقول ان القدر
المسلم في اثبات الوضع للجامع [illegible] هذه القاعدة في اثبات الوضع انما هو في الصور
الخمس التي حكمنا فيها بالاشتراك المعنوي واما في الصور الخمس التي حكمنا فيها بالحقيقة والمجاز
فلا وجه للمصير [illegible] هذه القاعدة وهو غلبة الحقيقة والمجاز في هذه الاقسام [illegible]
[illegible] على غلبة استعمال [illegible] الالفاظ في الحقيقة اذ لا ارتياب [illegible] هذه القاعدة وان كان
هو الغلبة لكن [illegible]

الحقيقة والمجاز

فثالثة كون اللفظ موضوعا للكل او للفرد وهذا غلبة صنفية سلمية على الغلبة التي عبّر بعض لو بحث هذه القاعدة فلا سار بين لها في الفرد التي عليهم التي تو قفنا بها فنتم هذا الكلام فيما ايضا كالصور الجنس التي حكمنا فيها بالاشتراك المعنوي كما لا يخفي لنا ساير انّ غالب جملة الالفاظ انما هو في المعاني الحقيقية لا المجازية والغالب في الاستعمالات الحقيقية انما هو في المشترك المعنوي او المعاني الكلية الحقيقية فيرجح هذه الصورة التي اطلق اللفظ على الكل الجامع والخصوصيين وشك في كونه مستعملا في كل الاطلاقات الثلث في القدر المشترك او استعمل في الاثنين منهما في نفس الخصوصية فنحكم بكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك الذي هو المعنى الحقيقي للفظ وان استعمالا في الخصوصيتين من باب اطلاق الكل على الفرد من باب حصول الظن من غلبة المعتبرة وهذا ان كان المراد من هذه الغلبة هو غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي الذي هو القدر المشترك بالنسبة الى معناه المجازي علاقة في استعماله فيه فيجب حمل اللفظ عند الاطلاق على ارادة المشترك المعنوي لكونه مرادا في الاغلب فيجوز عليه ما اورد على الوجه الرابع حرفا بحرف فان مورد هذه الغلبة انما هو في صورة الشك في المراد بعد العلم بالموضوع له الى آخر ما مرّ وان كان المراد هو غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا بالنسبة الى معناه المجازي بل بالنسبة الى الاستعمال في مطلق المجاز فالتمسك بهذه الغلبة لاثبات المدعى ضعيف جدا وذلك لان غلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بالنسبة الى الاستعمال في مطلق المجاز متصور على وجهين احدهما ان يكون تلك الغلبة مسببة عن غلبة معنى المشترك المعنوي بمعنى انه لما كان اللفظ الموضوع للامر المشترك اغلب من غيره فكان استعماله في هذا الامر الكلي اغلب من استعماله في المجاز وثانيهما انه لا يكون تلك الغلبة مسببة عن الغلبة المذكورة بل كانت مسببة عن غلبة تلك الاستعمالات المذكورة بالذات واكثريتها من الاستعمالات المجازية بالنسبة لجميع الالفاظ بالذات سواء كان الموضوع له في المشترك المعنوي اكثر منها بالذات او اقل منها او مساويا معها ان كان الاول فرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء غلبة مفهوم الاشتراك المعنوي فيرد عليه ما اورد عليه وان كان المراد ان كان هو غلبة مفهوم الاشتراك المعنوي الذي لا مجاز له بالفعل هو في غاية القلة لما قرر من ندرة الحقيقة بلا مجاز وان كان المراد غلبة الاشتراك المعنوي في هذه الصورة المفروضة فيرد ان هذا الكلام لا يتم باطلاقه لما عرفنا ان الصور ترتقي الى تسع عشرة وان الحكم بالاشتراك المعنوي انما هو في خمسة منها وان كان الثاني فنقول لا انا نمنع هذه الغلبة كما لو فرضنا فلا نعم مفهوم المشترك المعنوي في الغاية لكان غلبة استعمال اللفظ فيه بالنسبة الى الاستعمالات المجازية الثابتة لجميع الالفاظ في غاية البعد بل الغالب على هذا الفرض خلاف هذه الغلبة قطعا ومع تسليمها نمنع حصول الوصف منها بالوضع للقدر المشترك فانه لا يرد حينئذ انما المراد ان غلبة الاستعمال انما يكون مرجحا في صورة الشك في المراد وما نحن فيه يكون صورة الشك في الوضع للقدر المشترك فلا يحصل الظن بالحاق المشكوك فيه بالغالب لعدم اتحاد محله اذ ليس المستقرء فيه والمشكوك فيه متحدين في النوع بل في الجنس ايضا لعدم الاتحاد بين المذكورين وثانيا سلمنا كون هذه الغلبة موجبة لحصول الظن بالوضع للقدر المشترك لكنها معارضة بغلبة نوعي الحقيقة والمجاز وثالثا ان هذا الكلام انما يتم في صورة كون الاستعمال في نفس الخصوصيتين

شكوكا فيه واما في صورة القطع بالاستعمال في نفس الخصوصيتين ونفس الخصوصية فلا يتم لانه مجاز قطعا ورابعا سلمنا تمامية هذه القاعدة من جميع الجهات لكنها لا يتم في صور الجنس التي حكمنا فيها بالحقيقة والمجاز لمعارضتها بالغلبة الصنفية لان الغالب في هذه الاصناف المختصة هو الحقيقة في المجاز كما مرّ **تنبيه** اعلم ان هيهنا صورة اخرى ثابتة لهذه الصورة الرابعة في محل البحث انما ما حكاها وهي صورة اطلاق اللفظ على كل يكون منحصرا في فرد مع اطلاقه على هذا الفرد ايضا فهذه الصورة ايضا تنقسم الى الصور التسع عشرة وحكمها حكمها بعينه لعدم فرق بينها الا من حيث الخصوصية والخصوصيتين وهو غير قادح في المقام اذ مجرد انحصار فرد الكلي في الواحد لا يخرجه عن الكلية الجامعة ان يطلق اللفظ على المعنيين مع عدم العلم بالقدر المشترك بينهما سواء كان القطع حاصلا بوجود المناسبة بينهما او بعدمها او شككنا فيه ثم ان علمنا بوجود الجامع لكن لا نعلم بعينه فنحكم من هذه الجهة بالاشتراك المعنوي ولا يثبت فيه الحكم بالاشتراك المعنوي للعلم بالقدر المشترك معنى بل الحكم به اجمالا كاف في الحكم به ولذا نحكم بعض في مسئلة الصحيح والاعم بان الالفاظ موضوعة للامر الجامع بين الصحيح والفاسد ثم قال بعد عدم علمنا بذلك الجامع معينا وان لم نعلم بوجود الجامع فاما ان نحكم بعدم كونه مشتركا معنويا لاشتراط الحكم به على العلم بالجامع وفيه اجمالا في صورة الشك في وجوده لا نحكم به بل نلاحظ ثم ان كانت شروط الحقيقة والمجاز من المناسبة بين الخصوصيتين وملاحظتها موجودة فنحكم به والا فبالاشتراك اللفظي سواء علمنا بانتفاء المناسبة وملاحظتها معا او علمنا بانتفاء احديهما او شككنا في الامرين والمناسبة في الصورة السادسة **السادسة** ان يعلم باطلاق اللفظ على المعنيين وشككنا في وجود المناسبة في البين سواء علمنا بعدم الجامع او بوجوده او شككنا فيه فذهب المشهور فيه هنا الى الحكم بالاشتراك اللفظي من هذه الجهة مع قطع النظر عن ملاحظة الجامع واعتبر الشك في المناسبة تمسكا بان من شرط المجاز المناسبة والشك فيها يوجب الشك في المشروط فيحكم بانتفاء الحقيقة والمجاز معا ولا ان الشك في الشرط لا يوجب القطع بعدم المشروط غاية الامر يوجب الشك فيه فلم يكن بانتفاء الحقيقة والمجاز ولا يتم فيقوت ثمرة الكلام لان اثبات الشك فيه الشك في المشروط والحكم بعدمه انما هو فيما اذا كان المشروط على خلاف الاصل كالشك في الوضوء حيث يوجب الشك في صحة الصلوة فيحكم بعدم الصحة لا ما لو اشار الفساد نظرا الى كون صحة العبادات على خلاف الاصل فما كان في الشرط يحصل الشك في المشروط اجتهادا فيحكم بعدمه فقاهة ومن باب الاصل واما فيما كان المشروط على طبق الاصل فيجب التوقف من حيث الاجتهاد والحكم بوجود المشروط وحصوله فقاهة كما فيما نحن فيه حيث ان الحقيقة والمجاز على طبق الاصل لا صالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز نعم يتم هذا الكلام على قول السيد ومن وافقه حيث ان الاصل عنده الاشتراك ويكون الحقيقة والمجاز عنده على خلاف الاصل فافهم وثانيا سلمنا كلية هذه القاعدة ولكنا نأبى الشك فيه يوجب الشك في المشروط لكنا نقول ما الفرق بين المناسبة وملاحظتها حيث تلتزم في صورة العلم بوجود المناسبة بالحقيقة والمجاز من غير تفصيل بين صورة العلم بملاحظة المناسبة والشك فيها وعدمها مع الشرط في المجاز ملاحظة المناسبة لا نفس وجود المناسبة وفي صورة الشك في المناسبة بالاشتراك

اللفظي نظرا الى هذه القاعدة اللهم الا ان يقال ان كلام المشهور منصب على صورة العلم بملاحظتها و
ان كان بعضها على خلاف ظاهر كلامهم هذا والمعتمد عندي في هذه الصورة هو الحكم بالاشتراك
اللفظي لا لهذه القاعدة بل لطريقة اهل العرف حيث استقرت سجيتهم على جعل الاستعمال امارة
الحقيقة وظاهرا فيها سواء كان المستعمل فيه متعددا او واحدا من غير فحص عن وجود وضع اخر
اذا علموا بوجود المناسبة وملاحظتها فما دام لم يحصل الامارات يحكمون بالاشتراك اللفظي في
المتعدد والحقيقة في الواحد ... باستمرار الامرين او بانتفاء احدهما او شك فيه فظهر
من هنا انا قد رجعنا عما اخترناه سابقا من الحكم بالحقيقة والمجاز الواقعيين والتوقف
في الظاهر في صورة العلم بوجود المناسبة مع الشك في ملاحظتها لما وجدنا من طريقة العرف على
الحكم بالاشتراك اللفظي حينئذ فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة سواء
كان المستعمل فيه واحدا او متعددا ما لم يظهر وارد عليه يوجب الحكم بالاشتراك المعنوي او
الحقيقة والمجاز وكل ذلك لطريقة اهل العرف وفهم اهل اللسان الساذجة بعد
ان يعلم باطلاق اللفظ على المعنيين وشككنا في وجود القدر المشترك والمناسبة في البين
ومعهما ايضا اعلم ان حكم هذه الصورة من حيث الشك في القدر المشترك هو حكم الصورة الثانية
ومن حيث الشك في المناسبة هو حكم الصورة السادسة هنا ولكن التحقيق هنا الحكم بالحقيقة
والمجاز في الواقع في صورة الشك في الملاحظة فاصل المناسبة نظرا الى اصالة عدم تعدد
الوضع ومرجوحية الاشتراك والتوقف في الظاهر نظرا الى ان الشك في الشرط وهو المناسبة
وملاحظتها يوجب الشك في المجاز يجب التوقف في الظاهر وقد استقرت على ذلك طريقة العرف
حيث انهم في صورة التفاتهم الى التجوز واحتمالهم له دون بنائهم على الشك في ملاحظة المناسبة يتوقفون
عن الحكم بالحقيقة والمجاز والاشتراك ويرجعون الى القواعد ويحكمون بالحقيقة والمجاز في الواقع لكونه
موافقا للاصل واما ما قلنا سابقا من ان الاصل في الاستعمال عندهم هو الحقيقة بمعنى انهم يحكمون بمجرد رؤيتهم
استعمال اللفظ في المعنى المتعدد بكون اللفظ حقيقة فيهما فانما هو لاجل ان الغالب في صورة التجوز وجود
المناسبة الجلية مع العلم بالملاحظة اليها اذ لم يوجد ما يحكمون بانتفاء التجوز وانما لم يلتفتوا الى التجوز
احتمالا فانما لاجل ان شياع الاسباب المعتبرة عند العرف والعقلاء فيتوقفون في الظاهر ويحكمون بالتجوز في الواقع
للاصل وما قلنا من حكمهم بالحقيقة من غير فحص عن انه هل يكون هنا معنى حقيقي اخر حتى يكون المستعمل فيه
مجازا عندهم لا من ان العمل بالاصل قبل الفحص عن الوضع الاخر جائز بل عدم الفحص انما هو لاجل عدم التفاتهم الى
الوضع الاخر وكذا الى احتماله فانهم بمجرد رؤية الاستعمال يعتقدون بالوضع ولا يحتملون وضعا اخر حتى يفحصوا
عنه ... الفحص والشك بالاصل والحاصل لا يكون ... بالاصل حتى يفحص
عنه بل انما هو لعدم التفاتهم اليه فظهر ان الاصل في الاستعمال الحقيقة متعددا كان المستعمل فيه
او واحدا لكن ما دام عدم احتمال التجوز احتمالا ناشيا من الاسباب المعتبرة عند العقلاء واهل العرف و
اللسان واما بعد الشك فيه واحتماله سواء كان الشك في المناسبة او في ملاحظتها فالحكم هو التوقف
ظاهرا نظرا الى ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط والحقيقة والمجاز واقعا لاصالة عدم تعدد

ههنا اشارة الى رجوعنا عن بعض ما اخترناه سابقا

الوضع **ضابطة** صحيحة لما اشار اليه الشريف ره بانه اذا اطلق اللفظ على معنيين فاما ان يكونا متباينين
ويعلم المناسبة بينهما وقدر مشترك او يكون احدهما كليا والاخر فردا له وعلى الاول اما يكون استعماله في القدر المشترك
معلوما او يكون استعماله في الخصوصيتين معلوما او يكون استعماله في القدر المشترك والخصوصيتين
معلوما او يكون الاستعمال معلوما والمستعمل فيه مشكوكا فيه وعلى تقدير الاول اما ان يقطع بعدم استعماله
في الخصوصيتين او يشك فيه وعلى تقدير الثاني اما ان يقطع بعدم استعماله في القدر المشترك او يشك
فيه فهذه اقسام ستة وعلى الثاني فاما اذا كان احدهما كليا والاخر فردا له فاما ان يقطع باستعماله في الكلي
والفرد او يقطع باستعماله في الكل ويشك في استعماله في الفرد او يقطع باستعماله في الكلي وعدم استعماله
في الفرد فهذه اقسام ثلثة اذا انضمت الى الستة يصير تسعة ولو بعضها وهي ستة من الستة وضعين
من الثلثة اما الاول فهو ما يكون استعمال اللفظ في القدر المشترك مقطوعا وفي الخصوصيتين كذلك
واما الثاني من الاول فهو ما يكون استعمال اللفظ في القدر المشترك مقطوعا به وفي الخصوصيتين مشكوكا
فيه واما الاول من الثاني فهو ما يكون استعمال اللفظ في الكلي والفرد مقطوعا به واما
الثاني من الثاني فهو ما يكون استعمال اللفظ في الكلي مقطوعا به وفي الفرد مشكوكا فيه ينقسم الى اقسام
سبعة لانا اذا نقطع باستعمال اللفظ في القدر المشترك والخصوصيتين معا لا يخلو اما ان نقطع بوجود العلاقة
في البين او نقطع بعدمها او نشك فيها وعلى تقدير القطع بوجود العلاقة اما ان نقطع بعلاقة الاستعمال في
القدر المشترك او نقطع بعلاقة الاستعمال في الخصوصيتين او نقطع بوجود العلاقة في البين ونشك في
الغالب وعلى تقدير الشك في وجود العلاقة اما ان نشك في وجود العلاقة في البين او نقطع بعدمها في القدر
المشترك ونشك في الخصوصيتين او بالعكس فهذه اقسام سبعة يرتقي العدد عند ضربه الا ثلثة في
السبعة الى ثمانية وعشرين قسما فاذا انضم الثاني الا بقية الباقية من الستة والواحد الباقي من الثلثة يصير
الاقسام ثلث وثلثين اذا ظهر لك ذلك فاعلم انا اذا نقطع باستعمال اللفظ في القدر المشترك ونقطع بعدمه
في الخصوصيتين نحكم بكونه موضوعا للقدر المشترك ومجازا بلا حقيقة واذا نقطع باستعماله في الخصوصيتين
ونقطع بعدم استعماله في القدر المشترك نحكم بعدمه ... القدر المشترك ومجازا بلا حقيقة حتى يحصل
نحكم بكونه موضوعا لكلتا الخصوصيتين حتى يلزم الاشتراك او لاحد الخصوصيتين حتى يلزم الحقيقة
والمجاز وهذا التفصيل وهو انه اذا حصل القطع بعدم ملاحظة المناسبة يحكم بالاشتراك واذا
حصل القطع بالملاحظة او شك فيها يحكم بالحقيقة والمجاز فالدليل ما مر واذا نقطع باستعماله
في الخصوصيتين ونشك في استعماله في القدر المشترك يحكم ايضا بعدم وضعه للقدر المشترك
... اصالة عدم الاستعمال فيه وضعا للمجاز بلا حقيقة ولا يخفى ان محل الكلام والنزاع انما يكون
فيما اذا نقطع بعدم ملاحظة المناسبة بين الخصوصيتين والقدر المشترك والا فاذا نقطع بملاحظتها
او شك فيها يحكم بعدم وضع اللفظ لما لوحظ فيه المناسبة واذا نقطع باستعماله في الخصوصيتين
وفي القدر المشترك معا فينقسم الى الاقسام السبعة فنحكم في الاول منها وهو ما نقطع بعلاقة الاستعمال
في الخصوصيتين وعدم العلاقة في القدر المشترك بعدم وضعه للقدر المشترك لانا تتبعنا واستقرينا
وجدنا غالب الالفاظ المتعددة المعاني التي يكون بين المعنيين جهة جامعة ويكون غالب الاستعمال في

الخصوصيتين عن موضوع للقدر المشترك والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيحكم بانه موضوع لكن الخصوصيتين
او لاحدهما هذا التفصيل السابق وفي الثاني منها وهو ان نقطع بغلبة الاستعمال في الخصوصيتين ونشك
في القدر المشترك ايضا نحكم بعدم وضعه للقدر المشترك مع صحته اصالة عدم الغلبة متمسكا بالاستقراء او
ونحكم حينئذ بانه حقيقة في الخصوصيتين او لاحدهما بنحو التفصيل السابق وذهب بعض الاجلاء الى كون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك نظرا الى انه اذا شك في الحقيقة والمجاز فالاصل الحقيقة وفيه اولا ان مورد ذلك
الاصل انما يكون فيما اذا علم الوضع وشك في المراد لا فيما اذا علم المراد وشك في الوضع كما فيما نحن فيه
وثانيا انه يلزم على فرض جريان ذلك الاصل عدم مراعاته لان المفروض استعماله في الخصوصيتين فاذا
حكمت بوضعه للقدر المشترك يلزم عدم مراعاة ذلك الاصل في الخصوصيتين وثالثا لو كان اللفظ حقيقة
في الخصوصية يلزم المجاز اقل بالنسبة الى كونه حقيقة في القدر المشترك فان قلت كيف يكون المجاز
على فرض كونه موضوعا للخصوصية اقل مع تساويهما لانا اذا قلنا بانه حقيقة في القدر لزم المجاز في
الخصوصيتين واذا قلنا بانه حقيقة في الخصوصية لزم ايضا مجازين احدهما في الخصوصية والاخر في القدر
المشترك قلت ان المجازين وان كان بحسب النوع متساويين ولكن بحسب الشخص يكون اقل كيف مع ان استعمال
اللفظ في القدر المشترك يكون نادرا في الغاية بخلاف استعماله في الخصوصية فتدبر وفي الثالث منها و
هو ان نقطع بغلبة الاستعمال في القدر المشترك وندرته في الخصوصيتين نحكم بكون اللفظ موضوعا
للقدر المشترك للاستقراء وفي الخمسة البواقي وهي القطع بالتساوي والشك في وجود الغلبة و
التساوي والقطع بالغلبة في البين مع الشك في الغالب والقطع بعدم الغلبة في القدر المشترك
مع الشك في الخصوصيتين وبالعكس لا نحكم الا بالوقف والتمسك بالاستقراء معارض بمثله واذا
نقطع باستعماله في القدر المشترك ونشك في استعماله في الخصوصيتين مع القطع باطلاقه عليهما فينقسم
ايضا الى الاقسام التسعة فنحكم في الاول منها وهو ان نقطع بالغلبة في القدر المشترك للاستقراء فانا
تتبعنا ووجدنا غالب الالفاظ المتعددة المعنى التي يكون بين المعنيين جهة جامعة ويكون غالب الاطلاق في
الخصوصيتين عن موضوع للقدر المشترك والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فنحكم حينئذ بالاشتراك المعنوي
او بالحقيقة والمجاز بنحو التفصيل السابق والتمسك باصالة الحقيقة وكونه موضوعا للقدر المشترك
مدفوع بما ذكر والتمسك باصالة عدم الاستعمال في الخصوصيتين معارض بمثله والتمسك باصالة
عدم القرينة ايضا معارض بمثله والتمسك باصالة عدم ملاحظة المناسبة وان امكن الا انه معارض باصالة
عدم ... بالنظر الى ... وفي الثاني منها وهو القطع بعدم الغلبة في البين بكونه موضوعا للقدر
المشترك لانه لو لم يكن موضوعا له يلزم كونه موضوعا للخصوصية وكونه موضوعا لها يستلزم لاحد الامور
الثلثة اما المجاز بلا حقيقة او المجاز المساوي للحقيقة او المجاز الشائع استعماله بالنسبة الى الحقيقة وكل
ذلك مما خالف الاصل ... بيان الملازمة ان اللفظ الذي استعمل في القدر المشترك و
الخصوصيتين لا يخلو اما ان يكون اطلاقه في الخصوصيتين وانما على وجه اطلاق الكلي على الفرد او
يكون اطلاقه بينهما وانما على وجه الخصوصية او يكون مبعضا بعضه ان يطلق عليهما في بعض الاوقات على
سبيل اطلاق الكلي على الفرد وفي بعض الاوقات على سبيل الخصوصية وعلى التقادير كان اللفظ موضوعا للقدر

المشترك هو الكلي ولا يلزم كونه موضوعا للخصوصية فاذا على التقدير الاول يلزم المجاز بلا حقيقة لان المفروض
عدم استعماله في الخصوصية وكون اطلاقه عليها من باب اطلاق الكلي على الفرد وعلى التقدير الثاني يلزم
المجاز المساوي للحقيقة لان المفروض عدم الغلبة في البين وكون اطلاقه على الخصوصيتين على نحو الخصوصية
وعلى التقدير الثالث يلزم شيوع استعمال المجاز بالنسبة الى الحقيقة فتدبر وفي الثلثة منها وهي الشك في
التساوي والغلبة والقطع بالغلبة مع الشك في الغالب والقطع بعدم الغلبة في القدر المشترك والشك
في الخصوصيتين لا بد من التوقف فيها وفي الواحد منها وهو ان يكون عدم الغلبة في الخصوصيتين مقطوعا
موجودها ومشكوكا في القدر المشترك فحينئذ نحكم بكونه موضوعا للقدر المشترك نظرا الى ان استعمال
اللفظ في القدر المشترك في الواقع اما يكون غالبا او مساويا وعلى التقديرين نحكم بكونه موضوعا للقدر
المشترك اما اذا كان غالبا فلانا تتبعنا واستقرينا وجدنا غالب الالفاظ التي يكون غالب استعمالها في
القدر المشترك موضوعا له والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما اذا كان مساويا فلانه لو لم يكن موضوعا
له لزم كونه موضوعا للقدر المشترك وهو لم ... واذا نقطع بوجود الاستعمال في البين ونشك في المستعمل
فيه نحكم بالحقيقة والمجاز نظرا الى الاستقراء فانا تتبعنا واستقرينا وجدنا ان الالفاظ التي من قبيل ما
نحن فيه اما مقطوعها بعدم استعماله في القدر المشترك او مشكوكا فيه وعلى التقديرين نحكم بالحقيقة و
المجاز فكان ما نحن فيه لاحقا والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب هذه احكام اقسام المشترك واما احكام
اقسام الثلثة التي يتصور فيما اذا كان احدهما كليا والاخر فردا له فمقتضى على ما ذكرنا الا انه اذا كان
استعماله في الكلي والفرد مقطوعا فينقسم الى الاقسام التسعة فنحكم فيما اذا كانت الغلبة في الكلي
بكونه موضوعا له وفيما كان الغلبة في الفرد بكونه موضوعا له وفي التساوي بكونه موضوعا للكلي
نظرا الى ما ذكرنا سابقا وفي البواقي بالوقف الا ان الاخير كونه موضوعا للكلي ودليله ان كله ظاهر
تمامه واذا كان استعماله في الكلي معلوما وفي الفرد مقطوعا فنحكم بكونه موضوعا للكلي ايضا انتهى
خلاصة كلام الاستاد وحينئذ فظهر لك ما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الا ما خرج بالدليل
فتدبر ولا تغفل **الثامن** التقسيم فانه يدل على كون المقسم مشتركا معنويا بين اقسامه وكون

في التقسيم

اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتنقيح الكلام هنا يقتضي بيان مقامات الاول ان المقسم لا
يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام لصحة تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود مع انه
ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكي عن المعظم وهذا ما حققه السيد الاستاد دام ظله فلا وجه
حسن منها اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان ينقسم الى قسمين الابيض والاسود
ولكنه ليس من حيث التقسيم وهو واضح وكذا لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند
التقسيم فقولنا الحيوان ينقسم الى ابيضها واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلزم
ذلك من الخارج الثاني ان المقسم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه وجنسا يشملها و
صادقا على جميعها ولذا لا يجوز تقسيم الانسان الى الفرس ونحو وقد صرح ... الحاجبي
بدعوى التخصيص الى ان ينقسم كلي في ضمن افراد وذلك يتبين بلفظ التقسيم فيقال الجمع ان استغرق
على سبيل طويل ... فلفظ التقسيم والانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة

بشرط مفهوم كلي لافراده فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل وقصير علم ان المقسم هو الحيوان
يتحقق في ضمنهما فاذا طال نفاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او
مجازا جاز الاكتفاء باحد القرينتين المشار اليهما فالحاصل انه لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم
وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه فان قلت يصح ان يقال الحقيقة المطلقة على قسمين طوال
وقصار مع عدم كون المقسم وهو المطلقة مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للا...
على جميع الجزئيات بالخصوص قلت لا يصح من ان دليل الراجع الى المفهوم الكلي والا لما صح ذلك
قطعا فقد بان لك ان التقسيم اما حقيقي بمعنى انا نعلم ان اللفظ حقيقة في المعنى الكلي الذي
جعل مقسما للاقسام كان يقال الانسان اما ابيض واسود واحمر واصفر الى غير ذلك من التقسيمات
الحقيقية للانسان ونحوه واما مجازي بمعنى انا نعلم ان اللفظ ليس حقيقة في المعنى الكلي الذي جعل
مقسما لذلك واستعمل فيه مجازا كان يقال الاسد اما رجل او فهد او دب كان المقسم هنا هو المعنى
المجازي العام الذي اريد من اللفظ من باب عموم المجاز وهو الشجاع لا المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس
واما مشكوك فيه اي يحتمل الامرين لا نعلم بالامر ونحوه في الاول بين واما الثالث فالظاهر ان كل من قال في السابق
بترجيح الاشتراك المعنوي على غيره قال هنا بكون التقسيم علامة الحقيقة للفظ في المقسم بل بعض من لم يقل
به سابقا ايضا قال هنا بالعلامة لذلك فيظهر من فهم الفاضل حيث قال بحجية كل من قال بحجية مفهوم الشرط
وبعض من لم يقل به ايضا كالسيد المنكر لحجية مفهوم الشرط ونظر الثمرة انه اذا قال اهل اللغة الحيوان
على قسمين فهل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقال معنى الحيوان الحقيقي على قسمين
فيحملها فيلحق الامر بحجيته مجردة عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار
المعنى المجازي فيكون مجملا هذا ويمكن الاستدلال على كون التقسيم علامة لكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي و
دالا على كون المقسم مشتركا بين اقسامه المشكك بوجهين احدهما التمسك بالوجوه الخمسة السابقة الدالة
على ترجيح الاشتراك المعنوي وكيفية الاستدلال بادنى تدبر منها ظاهرة مع الجواب عنها بما مر واما كيفية
الاستدلال بقاعدة الاستعمال التي تمسك بها صاحب الذريعة في السابق فقد ظهرت مع الجواب عنه ايضا
لكن بيانه على الوجه الاوضح انه اذا استعمل اللفظ في معنى كلي وجعل مقسما لافراده فيعلم ان هذا المعنى
الكلي مما وضع له اللفظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي كون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فيكون اللفظ
مما هو حقيقة في المقسم وفيه اولا ان موضع هذه القاعدة انما هو في صورة الشك في المراد دون الشك
في الوصف مما هو من انه لا دليل على اعتبارها في هذه الصورة ايضا وثانيا سلمنا اعتبارها في هذه الصورة
التي يكون وصف الحقيقة ايضا مجهولا لكن القدر المسلم من اعتبارها انما هو اذا لم يستلزم اثبات كون
المراد حقيقة والا فلا نسلم اعتبارها الا امارة على المراد ايضا كما هو فيه وثالثا سلمنا اعتبار هذه القاعدة
في هذه الصورة التي يكون الوصف مجهولا مع استلزام اعتبارها لاثبات الوصف ايضا لكنه انما يتم في
صورة عدم احتمال ان يكون الموضوع له شيئا غير قابل للتقسيم وما نحن فيه يحتمل ان يكون الموضوع له هو
مجموع الاقسام التي لا تنقسم والحاصل صحة التمسك بهذه القاعدة في اثبات كون اللفظ حقيقة
في المقسم فرع العلم بامكان كون المعنى قابلا للتقسيم وهو فرع صحة التمسك بهذه القاعدة وهو دور

وايضا اللهم

وايضا اللهم الا ان يقال الصحة التمسك بها فرع عدم العلم بامتناع كون المعنى قابلا للتقسيم لا العلم بامكانه
حتى يلزم الدور فيتبين بهذه القاعدة ان المعنى الحقيقي هو امر كلي قابل للتقسيم وثانيهما
الغلبة فانا تتبعنا واستقرينا وجدنا ان الغالب في التقاسيم هو التقاسيم الحقيقية وكون المقسم معنى
حقيقيا للفظ لا بعنوان المعنى المجازي الذي يتحقق بعنوان قرينة ونادرا ما موضوعا للمقسم ولا ريب ان
الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب لا يقال ان الصلوة موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة نظرا الى
كونها قابلا للتقسيم اذ يقال ان الصلوة اما صحيحة او فاسدة ومع ذلك لا يعقل ان يكون المقسم هو الصلوة
الصحيحة لاستلزام تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فدار الامر بين احتمال كون المقسم ما يجمع الصلوة وبين
احتمال كونه لا كان المخصوصة ولا ريب ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وهو كون المقسم معنى
حقيقيا للفظ ثم وبذلك يصح هذه الغلبة الى ان الغالب استعمال الالفاظ في استعمالها في المعاني
الحقيقية وقد عرفت سابقا ان القدر المسلم من هذه الغلبة انما هو في صورة وحدة المستعمل فيه واما في
صورة تعدده فيكون الاستعمالين معا حقيقة على خلاف لما البحث فيما نحن فيه فلان هذا الكلام انما يتم
في صورة كون اللفظ مستعملا في المقسم فقط واما اذا اطلق على قسم منه كان اطلق لفظ الصلوة على الصحيحة
ايضا فالحكم بكونه حقيقة في المقسم فقط مراعاة لهذه الغلبة تحكم بحت كما ان الحكم بكونه حقيقة في
نفس هذا المقسم فقط ايضا تحكم والحكم بكون اللفظ حقيقة في كل من الاستعمالين الحاصلين في المقسم
وفي القسم منه وان استعمال حقيقي ايضا خلاف الغالب فلو كان استعماله في المقسم بطريق اطلاق
الكلي على الفرد فقد عرفت ان ذلك ايضا كالاشتراك اللفظي خلاف الغالب فان الغالب فيما
فيما تعدد الاستعمال كون احدهما استعمالا مجازيا هذا ولكن الحق ان لا ذاك ايضا فان التقسيم علامة
لكون اللفظ حقيقة في المقسم نظرا الى اعتبار اهل العرف في الغلبة كلما انه اذا كان فان الغالب
في التقاسيم هو التقاسيم الحقيقية سواء كان اللفظ غير مستعمل في جزء المقسم او مستعملا فيه ايضا
فالحاصل انا كل اهل العرف على جعل المقسم موضوعا له مع ان الظاهر من التقسيم كون المقسم
موضوعا له مثل الظاهر منه ان لا يبقى بعض اجزائه قسما ولهذا اتضح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا
الحيوان على قسمين ابيض واسود فان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان المقسم
دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن ربما يشتبه من كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما
وتمام ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتحقق قطعا نعم يلحق الحكم على لفظه محصلا لا تشاركه في
اشتباه اللغات ويدل على ما علم كونه فرده **التاسع** علامة الاستعمال مع عدم وجود علاقة لافرادها
اذا علمنا بتلبيته استعمال اللفظ في معنى بلا قرينة مستندا بها واقعة في ذلك المورد فنحكم بكون اللفظ
موضوعا لهذا المعنى وكون المعنى معنى حقيقيا للفظ وذلك لما قلنا ان اذا لم يكن اللفظ مسبوقا بالوضع
لمعنى من مواضع كان الغلبة مستعملا فيه بلا وضع وهو محتمل لا ...
ايضا بانه المعنى الحقيقي للفظ بحكم الطريق النقل لان الغالب في الغلبة المستمرة على النهج الاكمل
المرضي كان وصول النار الى المعنى الغالب فيبتنى عليه الحكم بحصول النقل واما هجره
ان بقي فيلزمنا فلم يقم ... ولا ... عدم النقل الا ... دليل ...

اما غلبته بعدم النقل فلا يعارضها ايضا لان مورد هما انما هو فيما اذا لم يحصل غلبة استعمال
اللفظ في المعنى المخالف للمعنى الاول واما فيما حصل ذلك فيه كما نحن فيه فانما هو النقل لما
عرفت من كون هذه الغلبة ملازمة للنقل في العادة واما اذا لم يعلم بهذه الغلبة سواء علمنا
بعدمها او شككنا فيها فالحكم فيه انما هو الحقيقة بالوضع التعييني لو اجتمعت في ذلك شروط وهي كون
المعنى من المستحدثات وكون النقل تابعا مع الشك في سبب النقل وانه حصل في زماننا هذا او
قبله وكون المعنى المستحدث من المخترعات وذلك يجري في بعض الحقيقة الشرعية وعلى ما ذكرنا من الحكم
بناء جميع اهل اللسان مطر يقتهم مستمرة على ذلك فانهم يحكمون بالوضع التعييني حين اجتماع هذه الشرائط
ويحققه ورود ما بناء من اخترع هذا المعنى على وضع اللفظ له بعد وهو الامر وقد اشار الى بعض ما ذكرنا
السيد الاستاذ دام ظله فاعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان وشايعا بينهم بمعنى انه يكثر
دوره واطلاقه على المستعمل كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى ظاهر يعرفه العامة فلو ادعى
انه موضوع لمعنى خفي لا يستعمله ولا يدركه الا الذكي كان ذلك دعوى في غير سمته وهو واضح فيما اذا علم
ان التداول والاستعمال لتبين الامر من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واستعماله انما يكون باعتبار
كثرة التعبير به عما في الضمير وهي لا تكون الا بعد معرفة العامة فلو كان المعنى خفيا على عرفة العامة
لم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله لعدم العرف بخلافه وكان المعاني الالفاظ
المشهورة المتداولة للظهور معانيها فيلحق بموضوع لذلك به ثم قال دام ظله ومن هنا ظهر وجه احالة
الفقهاء والاصوليين معاني الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالاناء ما يسمى في العرف اناء
وهو الموقع ... والمراد بالحال ما يسمى في العرف حالا والمراد بالكلام ما يسمى
في العرف كلاما ويبطلون توهم ارادة المعنى الخفي كما لا دافعة الحقيقة والكلام النفسي من تلك الالفاظ
والظاهرات ما ذكرناه تماما لا نكير له منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم بذلك
فالظاهر انه ايضا لا يدل التداول على الاشتهار بحكم بظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو علم
كونه على جهة المجاز فالحكم بكونه موضوعا للمعنى ظاهر مشكل انتهى **تنبيه** اذا اطلق اهل العرف و
اللسان لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكان ما تعين بذلك المعنى عنه حاصلي
به كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ
موضوعا لذلك المعنى وللاعم منه ويثبت الحقيقة العرفية وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية
واذا اطلق لفظا على معنى معتقدين ذلك ولكن نعلم بانهم جهلوا بذلك المعنى وبانهم لو عرفوا ما
اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على الماء المضاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ
زيد على رجل معتقدين انه الموضوع له فلا اشكال في انه لا يصح الحكم بكون ذلك اللفظ للمعنى الذي
جهلوه او للمعنى الذي يعمه وانه من الحقائق العرفية وهذا واضح واذا اطلق اللفظ على معنى و
حصل الشك في معرفتهم به فالحكم بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا لا يخلو من الاشكال ولكن
الاظهر الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب الغالب معرفة اهل العرف المعنى الحقيقي كما لا يخفى
العاشر عدم الاحتياج الى القرينة والاحتياج اليها في افهام المعنى فالاول علامة للحقيقة

الخاصة نظرا

الخاصة نظرا الى ان اللفظ لو كان مشتركا لفظيا او مجازا او مشتركا معنويا يستعمل في بعض افراده لم
يفهم بلا قرينة فان المشترك اذا استعمل في واحد من معانيه يحتاج الى القرينة المعينة وكذا
المشترك المعنوي فان اطلاق الكلي على الفرد مجاز يحتاج الى القرينة لاحتياج كل مجاز اليها
لا ان ارادة الفرد من الخارج لا من اللفظ الموضوع للكلي ايضا يحتاج الى القرينة والثاني
علامة لانتفاء الحقيقة الخاصة وكون المستعمل فيه واحدا من هذه المذكورات المحتاج الى القرينة
لا يقال يرد على ما ذكر من العلامة امور الاول انه ينتقض بالمطلقات المشككة المنصرفة الى الافراد
الظاهرة الشائعة بالتشكيك المبين لعدم ارادة المتكلم المطلق الموجود في ضمن الافراد النادرة الخفية
كالاكل فان المتبادر من قول القائل كل من طعامنا كلما تريد انما هو ارادة الاكل المتعارف ولا اقل من اكل
لقمة واحدة لا اكل حبة من الارز مع ان الاكل المتعارف معنى مجازي داخل في المطلق فيتجرد فهم المعنى بدون
القرينة لا يحكم بانه حقيقة خاصة هنا في جانب عدم الاحتياج الى القرينة واما في جانب الاحتياج اليها
فينتقض بارادة المطلق من ذلك المشكك حيث يحتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة المتعارف مع
انه معنى حقيقي له حقيقة خاصة وكذا الحال في جميع الحقائق التي عارضتها شهرة المجاز قرينة صارفة حيث
يحتاج في ارادة تلك الحقيقة الى القرينة الصارفة عن حكم تلك القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وهي
الشهرة والغلبة الثاني انه ينتقض بالمجاز المشهور حيث يفهم المعنى المجازي منه عند من يقدم المجاز الراجح على
الحقيقة المرجوحة ويحمل اللفظ عليه مع عدم القرينة والحال انه معنى مجازي وكذا يرد النقض به على مذهب
المتوقفين بينه فانه لو لم يصح عندهم استعمال اللفظ في المعنى المجازي بدون القرينة لما احتملوا ارادة
المعنى المجازي حتى يتوقفوا في ترجيح احدهما ويحمل اللفظ عليه هذا في جانب عدم الاحتياج الى القرينة
واما في جانب الاحتياج اليها فيرد النقض باستعمال اللفظ في الحقيقة المرجوحة على مذهب من يقدم المجاز
الراجح وعلى مذهب المتوقفين حيث يحتاجون الى نصب القرينة الصارفة عن ارادة المشهور اي المجاز
الراجح الثالث انه لا يعتبر عدم القرينة اذا كان المراد بها عدم القرينة في زمان الخطاب فلانه على مذهب
من جوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه يجوز عنده استعمال اللفظ المشترك في احد معانيه وكذا
استعمال المشترك المعنوي في بعض افراده وكذا استعمال اللفظ في معناه المجازي مع عدم الاتيان بالقرينة بعد
زمان الخطاب وان كان المراد بها عدم القرينة في زمان الحاجة اليها فلانه على مذهب من جوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة مطلقا سواء امكن الجمع بين المحتملات ام لا كما ذهب اليه صاحب المعالم متمسكا بما مر من قوله
عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب فان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا فان هذا المذهب وان كان فاسدا
لما مر وسيجيء الا انه يمكن كون العلامة علامة على جميع المذاهب لانا نقول هذه الامور لا ينبغي التمسك
بها لضعفها اما الاول فلانه يمكننا ان نقول الشكك اما ان يكون ناشيا من غلبة الوجود والاعتياد واما ان يكون
ناشيا من غلبة الاستعمالات فان كان الاول فهذه الغلبة لا اثر لها في الاذهان ومن قلنا بعلامية عدم القرينة
للحقيقة الخاصة ونفهم الافراد التي يترتب عليها الغرض انما هو للاعتياد والغلبة في الوجود وان كان الثاني
فغلبة الاستعمال اما ان تكون بالغة الى حيث يفهم عدم ارادة المتكلم للكلي الموجود في النادر
وهو المسمى بمبين العدم فهو ... منقلب من النقل كما مر من ان حصول غلبة استعمال الكلي في

بعض افراده بحيث يفهم عدم ارادة المتكلم الكلي ولازم لنقل الكلي الى هذه الافراد الغالب استعمال
اللفظ فيها فتفهم مع عدم القرينة من امارة الحقيقة فيها واما ان لا تبلغ غلبة الاستعمال
في هذه الافراد الى هذه المرتبة بل يكون ارادة الكلي محتملا وهو المسمى بالتشكيك المضر بالاجمال
لاجمال اللفظ بالنسبة الى الكلي فهذا يدخل في عنوان المجاز المشهور لاشتراكهما في الاجمال المسبب
عن غلبة الاستعمال فيجب عنها بما يجيب عن النقض بالمجاز المشهور واما الثاني فان المراد بعدم القرينة وجود
غير الشهرة فان وجود الشهرة غير مضر وليست الشهرة من القرينة لان المجاز المشهور على القول بوقوعه في غاية الندرة
حتى انكره بعض العلماء نعم انا اذا رأينا اللفظ مشهورا في معنى وشككنا في كونه مجازا مشهورا حتى يكون الشهرة قرينة
للمجاز او يكون الشهرة من الامور الباعثة لرسوخ المعنى الى الاذهان الغير المضرة بحقيقة اللفظ في هذا المعنى لحكم
بعد ملاحظتنا قلة المجاز المشهور وكثرة الحقيقة المشهورة يحصل لنا الظن بالحاق المشكوك فيه بالغالب فنحكم
بكون المعنى المشهور المستعمل فيه اللفظ مجردا عن القرائن الاخر حقيقة ويظهر من الجواب بين مقدمة على الجواب عن
النقض على علامية الاحتياج الى القرينة لاثبات الحقيقة الخاصة لندرة المشكوك المضر بالاجمالي ومن النقض
بالمجاز المشهور الذي يحتاج اللفظ فيها الى القرينة الصارفة في الحمل على الحقيقة المرجوحة فان الظن مع الغاء
والغالب فيهما فنحكم بان المحتاج الى القرينة ليس بحقيقة خاصة واما الثالث فاعلم انه بمجرد عدم انفهام
القرينة يفهم السامع ان كون المعنى الذي استعمل المتكلم اللفظ فيه هو الحقيقة الخاصة له وانه لم يلتفت
المتكلم الى انتقال السامع الى هذا المعنى من اللفظ المجرد وحمله مستندا الى المقبلية فان الاجمال في اللفظ مع
الاتيان بالقرينة الى بعد زمان الخطاب والى بعد زمان الحاجة في غاية الندرة بل الغالب خلافه فلنا حمل
على قول اصحاب الحقائق فبمجرد عدم القرينة في زمان الحاجة اليها يحكم العرف بكون المعنى حقيقة خاصة للفظ
كما ظننا ناشيا من غلبة عدم اجمال اللفظ في زمان الحاجة الى العمل وبالجملة عدم انفهام القرينة غير الشهرة
الى اللفظ في زمان الحاجة اليها يكشف عن كون المعنى الذي اراده المتكلم حقيقة خاصة كشفا ظنيا والاحتياج
الى القرينة يكشف عن عدم الحقيقة الخاصة واما وجود الشهرة فكعدمها لندرة وجود المجاز المشهور فيحكم
بحقيقة اللفظ في ذلك المعنى المشهور وان هذه الشهرة من قبيل الشهرة الراسخة للمعنى في النفس الموجودة في
المنقولات العقلية الغير الخارجة الى الالتفات التفصيلي اليها في فهم المعنى كما لا يخفى **الحادي عشر**
التزام التقييد وعدمه بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ في معنى صحيحا مجردا عن التقييد وصحيح
في معنى آخر مجردا عن التقييد نحكم بكونه حقيقة في المعنى الذي صح استعماله فيه مجردا عن
التقييد ومجازا في الآخر كالماء فانه اذا اريد منه الماء المطلق يصح استعماله فيه من غير تقييد واذا اريد
منه ماء المضاف لا يصح الاستعمال بدون القيد وكالنار فانه اذا اريد منها المعنى المعهود يصح
استعماله فيه مجردا عن التقييد وان اريد منها غيره لا بد من التقييد كنار الحرب مثلا وكالجناح
فانه اذا اريد منه المعنى المعهود يصح استعماله فيه مجردا عنه وان اريد غيره لا بد من القيد كجناح
الذل ما اورد عليه بان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد
العدو نار الحرب واطفاها الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين فنقول لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو

اريد ذلك

اريد ذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد اقول فالاحسن في الرد هو ان
يقال انه ان اريد بعلامية التزام القيد للمجاز وعدمه للحقيقة التزام القرينة فمسلم لكن يمكن
النقض ايضا بالمشتركات اللفظية فتدبر وان اريد بها ما هو الظاهر من التقييد كالصفة والمضاف اليه
ونحوهما فممنوع للنقض بالامثلة المذكورة لا يقال في قوله تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين
واوقدوا نارا اريد من الجناح والنار غير معناهما المعهود وهما مقيدان فانا نقول مع القرينة
الثاني عشر الاستقراء وهو على قسمين قطعي وهو ما يحصل تاما من تتبع جميع الموارد ويسمى
بالاستقراء التام او من تتبع بعضها اولا يشترط في الاستقراء القطعي التتبع في جميع الافراد فان
من تراكم الظنون قد يحصل القطع وان لم يكن الاستقراء تاما ويشهد بذلك وصنيع اهل العربية
وغيرهم في المقولات كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب مع انه لا يمكن لاحد الاستقراء في جميع
كلمات العرب فان من العرب من لم يعرفه اهل العربية اولم يبلغهم شيء من كلامه وظني ما منع لاستقراء
فيه ولنا اذا تتبعنا ووجدنا اغلب ما تتصل … على نسبة المبدأ الى فاعل ما في الزمان الماضي قد
يحصل لنا المظنونات كلما يكون على … وظني وهو يحصل من تتبع بعضها
حيث يحصل منه الظن دون القطع ولا كلام في اعتبار القسم الاول الا … الا على اعتبار القطع من
اي سبب كان واما القسم الثاني فالكلام فيه يقع في مقامين الاول في بيان اقسام الاستقراء
الظني والثاني في بيان اعتباره وعدم اعتباره اما الاول فاعلم ان الاستقراء كما يظهر لك في تقسيم
على اقسام لانه اما ان يكون في افراد صنف كالاستقراء في افراد الرومي ويسمى بالاستقراء الصنفي
او يكون في اصناف نوع كالاستقراء في اصناف الانسان من الرومي والتركي والهندي والزنجي
ويسمى بالاستقراء النوعي او يكون في انواع جنس كالاستقراء في انواع الحيوان من الفرس و
البقر والغنم ويسمى بالاستقراء الجنسي اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستقراء في افراد صنف ووجدان
اغلبها على وصف موجب لحصول الظن بان باقي افراد هذا الصنف كذلك ولكن من هذا الاستقراء لا يحصل
الظن بعدم اختلاف افراد باقي الاصناف فبالاستقراء في افراد الرومي ووجدان كون اغلبها ابيض لا يحصل
الظن بكون الزنجي كذلك وهكذا لا يحصل الظن في كل طبقة الا على المساوي منها او على الاسفل منها دون
الاعلى فالاستقراء في انواع الحيوان ووجدان اغلبها اسود لا يحصل الظن بكون الشخص المشكوك الحال من
الغنم ابيضا اسودا وعلى ذلك جرت طريقة كل اهل المعقول فان قلت … منع حصول الظن من الاستقراء
كما اشار اليه المحقق في المعارج قائلا لا نسلم انه يغلب على الظن اذ لا نعلم … ما رأيت وما لم تره
ولا بين ما علمته وما لم تعلمه قلت … منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية فانه يحصل الظن
غالبا بل قد يحصل منه العلم وذلك معلوم بالوجدان والتجربة بل التحقيق ان معظم العلوم العادية والظنون
العادية مستندة اليه بل يمكن ان يقال ان العلوم العادية والظنون العادية لا ينفك شيء منها الا … العقلية
العقلية والا لما افاد السماع والمعنويات بقرائن العلم وحد العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات
المنافية كثيرة كما سيجيء في بحث الاخبار فالمناط في العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى حصول
شيء من غير امارة فسبحان عليه فان كان الدعوى مستندة الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان …

العلم بموت زيد باخبار عشرة رجال معتمد بن ثبت منه بعض انه لا يحكم بكذبه بنفس هذه الدعوى و
ان لم يحصل هذا العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعى حصول
العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب فلم يقبل منه ويكذب بنفس الدعوى وتمام ذكرناه انه لا نم ما ذكره من عدم
افادة الظن وسنده نع بل ربما ادعى جماعة فيما افادة العلم منه انه يجوز ان يكون حاله لم يستقرئه غير علاقه لا
استقراء منه كما لا يخفى وبالجملة لا شك في ان اقل ما يحصل من الاستقراء هو الظن وقد يتدرج الى
ان يبلغ العلم فانكار المحقق وغيره لافادة الظن لا وجه له كما لا يخفى واما الثاني فلعلم ان الاستقراء
المفيد للظن معتبر لوجوه الاول الاصل حجية الظن في الموضوعات المستنبطة ومنع حجية الظن الحاصل من
الاستقراء في اللغات كما يظهر من المحقق في المعارج حيث قال في مقام دفع هذه الحجة ولو سلم حصول
الظن لكن الظن الحاصل من جزء امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم فيها ازيد امارة لوجوده في الباقي فحاله
الظن قد يخطى فلا يعمل به لا مع وجود دلالة عليه ضعيف لوجوه منها ما تقرر عندنا سابقا من
اصالة حجية كل ظن في اللغات ومنها ظهور اتفاق الاصوليين من الخاصة والعامة على حجية [illegible]
اللغة كما لا يخفى على من تتبع في كلماتهم وكتبهم ولولا كون ذلك معتبرا لبطل كثير من [illegible] عدم [illegible]
المتفق عليها كاصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها اذ لا مستند لها سوى الاستقراء والغلبة
ومنها ان حجية الاستقراء مما اتفق عليه جميع اهل اللسان ومنها انه لو منع حجيته لانسد [illegible]
معرفة باب اللغات غالبا لان المدرك فيها غالبا هو التنصيص من الواضع ونحوه من اهل اللسان
لا يقال الاستقراء قياس ولا شيء من القياس بحجة في اللغات لعموم الاخبار في منع العمل بالقياس
لانا نقول اولا انا نمنع الصغرى اذ نحن لا نسلم صدق القياس عليه حقيقة فان القياس كما سياتي
على ما هو اثبات حكم في جزئي باعتبار وجوده في جزئي آخر لمعنى مشترك ويسمى الاول الفرع والثاني
بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت وثانيا انا نمنع كلية الكبرى فالعمومات
الناهية عن العمل بالقياس منصرفة الى القياس في الاحكام الشرعية لا غير ولذا صار بعضهم الى
حجية القياس في اللغة وثالثا سلمنا شمولها لمحل البحث لكنها معارضة بالوجوه التي ذكرناها
ههنا والترجيح معها قطعا ومنها ما قررناه في اثبات حجية الظن الحاصل من نقل نقلة متون اللغة
من قاعدة الاستلزام [illegible] ان الظن الحاصل من الاستقراء في الموضوعات المستنبطة المرتبطة
بالاحكام الفرعية كالفاظ الكتاب والسنة يستلزم الظن بحكم الله الواقعي فان الالفاظ كاشفة عن
مراد الشارع بحسب الواقع والظن بحكم الله الواقعي حجة بالدليل القطعي المسمى بالدليل الرابع لما
من جملة مقدماته عدم كفاية [illegible] في تحصيل الاحكام على الالفاظ التي يثبت وضعها بغير الاستقراء [illegible]
لزوم [illegible] فاعتبار الالفاظ المحتاج اليها التي يثبت وضعها بغير الاستقراء مع ظنية سندها وطرح الفاظ
الكتاب التي ثبت وضعها بالاستقراء مع قطعية سندها تحكم فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالترجيح
تحكم والتفرقة بينهما بمنع الاجماع وطريقة العقلاء مستقر على عدم الفرق بين الاسباب العقلائية [illegible] يعولون
بايها اتفق فالظن الحاصل من الاستقراء حجة في الفاظ الكتاب والسنة المرتبطة بالاحكام الفرعية بالدليل
الرابع نظرا الى الاستلزام المذكور ثم تثبت حجيته في الفاظ الكتاب والسنة المرتبطة بالمسائل الاصولية العملية

والكلامية

والكلامية والمسائل المتمهدة بالاجماع المركب فتثبت حجيته بالموضوعات المستنبطة مطلقا

تنبيهات

الاول ان الغلبة انما تكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى والا فعند التعارض يجب الاخذ
بالغلبة التي تورث الظن الاقوى فلو اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التأسيس على التأكيد
ونوع التخصيص على المجاز وغيره لان [illegible] حالا يمكن ترجيح الصنف والفرد من النوع الغالب على
الصنف او الفرد من النوع الغير الغالب لجواز ان يكون صنفا وفردا من النوع الغير الغالب غالبا على صنف
او فرد من النوع الغالب مثلا [illegible] مذهب [illegible] لا يجوز [illegible] فيجب الاول [illegible]
تأسيسا [illegible] بغلبة التأسيس على التأكيد لان التأكيد في [illegible] المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح
التخصيص على التجوز في الامر الوارد [illegible] حمله على الاستحباب [illegible] استعماله في الندب اكثر
من التخصيص نعم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب لتعين التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص
وقد يمثل لذلك [illegible] الاصول في مقام ترجيح احد الاحتمالين باعتبار غلبته وهي مما لا يحصل الظن
عليها [illegible] في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب لان المدار على غلبة الظن
وهو لا يحصل بمثل ما ذكروه وان توهم [illegible] الغلبة فلا تغتر بهم اذا [illegible] غلبة في افراد صنف او
في افراد صنف [illegible] ما عارض من جنسها وجب العمل بها في الحاق المشكوك فيه بالغالب
فان كانت الغلبة جنسية الحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع بالغالب دون غيره وان كانت صنفية
الحق المشكوك فيه من ذلك الصنف بالغالب لا غيره وسيجئ تفصيل ذلك في بحث الاستقراء فانتظر
الثاني لا يشترط في الاستقراء [illegible] ثبوت هذا الحكم لاكثر لبعض الافراد الغير [illegible] فلو ثبت
[illegible] بالاكثر للفرد المشكوك فيه الثالث انه اذا
ثبت غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك
في زماننا وغلبة التأسيس على التأكيد وغلبة ارادة تحريم الاكل في قوله حرمت عليكم الميتة
كان اللازم حمل خطاب الشارع على الغالب لانه اذا وجدت قرينة [illegible] لما ذكرناه من ان الغلبة تورث الظن و
هو حجة واما اذا لم يتحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل حمل
الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا يصح
هنا يحكم بثبوت هذه الغلبة في زمانه بمقتضى اصالة تأخر الحادث لحكم بالعدم لان الغلبة من
الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم الحادث وتأخره فالاصل
تأخره [illegible] هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول التي مهدوها كاصالة حمل تحريم الميتة في قوله
حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب او التقييد [illegible] التأسيس على التأكيد
او نوع التخصيص على المجاز او الاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوها اصلا انما
يعلم تحققها في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا يتعين الحكم بمقتضاها الا باستصحاب عدمها
المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تأخر الحادث ولكن يمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير منها
اصلا معلومة في زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان نقول حرمت عليكم الميتة مثلا قد [illegible]
استعماله وتداول اطلاقه قبل زمانه وفي زمانه وشيوع اطلاقه [illegible] ولا [illegible] على شيء من تحريم

الجنس [illegible] نوع كان بالغالب وان كانت نوعية الحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع صح

الاستصحابات والاطلاقات والاجمال وبما علمنا ان الشايع في عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون
في عرفهم كذلك لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حسن لولا العلم بها
في زماننا جملا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة
وتحقيق الكلام ان يقال اذا ثبتت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم بثبوتها في زمان الشرع او لا
وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه او لا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل
ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب لا ما يحتمل لو جعلوه اصلا لاعتبار غلبته في زماننا
لانا نعلم ان بعد شيوع الفقه وانتشاره كما في زمن الشيعة وما قبله كان الغالب اما التأسيس او التأكيد
او التساوي واما التخصيص او المجاز او التساوي واما عدم النقل او النقل او التساوي ولكن لم نعلم الغالب
بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثالث كان اللازم الاخذ
باصالة تأخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما هناك حتى يلحق بما عرفنا ثم ان كل ذلك اذا لم يعلم
بغلبة غيرها هو الغالب في زماننا في الزمان السابق على زماننا واما اذا علم بها فيجب التوقف بالنسبة الى زمان
لا ندري ايهما الحكم بها فقد زمانه لوجدانا كذا يكن الحكم بها فقد زمانه لما سبق عليه وجب لا دليل على الترجيح فيجب
التوقف فتم **الثالث عشر** اصالة عدم النقل يعني انه اذا ثبت للفظ معنى حقيقيا في العرف وشككنا في ان هذا
هذا المعنى هل هو معناه الحقيقي في اللغة ايضا ويجزم بحجيته فكم بان المعنى الحقيقي في اللغة ايضا نظرا الى ان هذا
اللفظ قد استعمل في العرف في المعنى الحقيقي قطعا ونزما فهذا المعنى الحقيقي اللغوي الا ان يكون هو عين المعنى الحقيقي
العرفي او غيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والثاني هو المتعين لا ول وهو المحكم
ولتوضيح المرام نقول ان الكلام في المقام يقع في مقامات احدها ان هذا الاصل حجة ولا اصلا ام لا
وثانيها انه اذا قلنا بحجيته لم يثبت هذا من باب التعبد او الظن وثالثها انه لو قلنا بحجيته تعبدا او ظنا لكن
حجة مطلقا حتى قبل الفحص ام لا بل يكون حاله كحال العمومات التي لا تكون حجة الا بعد الفحص عن المخصص
ومنظم مرة ذلك فيما اذا قلنا بكونه حجة على نحو الاطلاق انه اذا ثبت كون اللفظ حقيقة في معنى عرفا حكم
بمجرد ذلك بانه حقيقة في هذا المعنى لغة ايضا من دون احتياج الى التفحص في كتب اللغة انه حقيقة في
هذا المعنى لغة ايضا ام لا واما لو قلنا بحجيته بعد الفحص فلا يمكن الحكم بكونه حقيقة لغة في هذا المعنى العرفي
الا بعد الفحص في كتب اللغة وحصول الظن بعدم كونه حقيقة في غير هذا المعنى اما المقام الاول
فقد عرفت في التنبيه الاول في مبحث التبادر ان هذا الاصل حجة في المقام للوجوه المتقدمة فلا نطيل
الكلام باعادتها ههنا ثانيا واما المقام الثاني فاعلم ان مقتضى التحقيق هو الحكم بان حجيته
من باب حصول الظن لا التعبد حتى لو لم يحصل منه الظن لا تأمر عاتق ما دل على حجيته من الاجماع
والعقل والغلبة على فرض ثبوت الاعتبار انما يدل على الحجية لو حصل منه الظن واما فيما لم يحصل منه الظن
فلم يقم اجماع ولا غيره على حجيته لا يخفى على المتتبع ويظهر الثمرة فيما اذا قلنا بانه حجة من باب التعبد
فانه يجب الحمل به ح وان لم يحصل منه الظن بل لو حصل الظن على خلافه كما في باب الاسباب التعبدية من
اليد والفراش وامثالهما واما اذا قلنا بانه حجة من باب الظن فيدور حجيته مدار الظن فلو لم يحصل
منه ظن او حصل ولكن كان معارضا بظن آخر اقوى منه لم يكن حجة نعم يثبت لنا ان المعتمد ان كان

حقيقة

كان حقيقة في زمان الشارع في المعنى الفلاني فح لا يخلو اما ان نعلم بعدم نقله منه الى المعنى الشرعي
او نجزم او نظن بعدم النقل او نشك في النقل او العدم وان كان الاول فالحكم واضح وان كان الثاني
فيرجع الى اصالة عدم النقل وان كان الثالث فلا بد من التوقف ولا يجري هنا اصل عدم النقل نظرا
الى عدم حصول الظن منه كما هو المفروض وقد عرفت ان حجيته من باب حصول الظن فحجيته
مشروطة بظهور عدم النقل لا بعدم ظهوره ونظير هذا ما ذكره استادنا الكل في الكل فيما اذا دار اللفظ
كان له معنى حقيقي وشك في تجرده عن القرينة من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لا دليل على
اعتباره بحيث يجري في المقام فان الحمل على الحقيقة مشروط بظهور عدم القرينة المجازية لا بعدم ظهور
هذه القرينة والحاصل ان حجية اصالة عدم النقل مثل حمل اللفظ على حقيقته عند الشك
في تجرده عن قرينة المجاز فكما ان الحمل على الحقيقة مشروط بظهور عدم القرينة كما ذهب اليه الاستاد
الكل في الكل ولا يكفي ظهورها كما ذهب اليه المشهور كذلك حجية اصالة عدم النقل مشروطة بظهور عدم
النقل ولا يكفي عدم ظهورها الا على القول بحجية الاصل من باب التعبد لا ترجيح حجيته مطلقا لا يقال
انما ذكرت من حجية اصالة عدم النقل في صورة حصول الظن ومن عدمها في صورة عدم حصوله
كصورة الشك مناف لما اتفق عليه القوم من اعتباره في مقام الشك لانا نقول الاصالة
في البين اصلا لان الشك على ضربين بدوي وحاصل في بادي النظر قبل ملاحظة الاصل يزول
بعد ملاحظته ويحصل الظن بعدم النقل بعد ملاحظة ذلك واستمراري حاصل بعد ملاحظة الاصل
ايضا ولا يزول لذا ما سبق على ما لذا ومراد العلماء من حجية الاصل في مقام الشك انما هو الشك
البدوي بمعنى انه اذا حصل الشك اولا في عدم النقل ولاحظنا الاصل يحصل لنا الظن بعدمه فيحكم
بكون الاصل حجة لا انه يعم دوام الشك ايضا يكون حجة ومرادنا من عدم حجيته حين الشك هو
الشك الاستمراري الذي لا يزول اصلا ولو بملاحظته والحاصل انه لا تنافي بينهما فتقى بما
ذكرناه ثم لا يخفى انه صرح استادنا الشريف دام بان الاصل العدمية سواء كان مرجعها الى اصالة
عدم النقل او الى اصالة عدم تعدد الوضع او الى اصالة تأخر الحادث حجة ومعتبرة في اثبات
الاوضاع بالاجماع ما لم يحصل ظن من الاسباب العقلائية كالاستقراء ونحوه على الخلاف و
ظاهره كما ترى ان الاجماع منعقد على حجيتها ما لم يعارضه ظن اقوى منه وكذا الاجماع منعقد
عليها عند المعارضة ايضا ولو حصل منه عند الشك وفيه نظر واما المقام الثالث
ففيه اشكال جدا من ان مقتضى الاصل الاولي هو عدم حجية الظن الا ما قام الدليل المعتبر على
حجيته اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد القطع واليقين والقدر المتيقن هو حجيته بعد
الفحص لا قبله ومن انه يكون الحجة هو الظن الحاصل من الاصل بعد الفحص كالعمومات والاطلاقات
ومن ان الاجماع منعقد على حجيته مطلقا ولو قبل الفحص عن المعارض لانهم صرحوا في مبحث الامر
مثلا بانه اذا ثبت الوجوب مثلا بالتبادر العرفي لا بد وان يكون كذلك لغة ايضا لاصالة عدم النقل ولم
يشترطوا اللزوم الفحص في كتب اللغة وطريقتهم مستمرة على ذلك وحجيتهم مستقرة عليه في جميع مقامات
اثبات الحقائق والاوضاع فيجب ان يكون الظن الحاصل من الاصل حجة مطلقا ولو قبل الفحص ويكون الحق

بالاتفاق وهو القول بالحجية مطلقا حتى قبل الفحص لما ذكرناه من ظهور الاجماع وسيرة العلماء بل العقلاء في
محاوراتهم ومكالماتهم وقد يكون له اصل لا ولى لذلك على عدم حجية الاصل الا ما قام الدليل عليه وهو
صورة حصول الظن من الاصل لا الشك معارضا لما ذكرناه لا بد مما قام الدليل القطعي عليه وجه ما ذكرناه فاما
عدم النقل حجة مطلقا لا ينال ان فائدة ما يستفاد مما ذكرتم من سيرة العقلاء انما هو حجية الظن الحاصل من اصالة
عدم النقل ولو قبل الفحص في المكالمات العرفية واما الشرع فلم يقم السيرة عليه فيها لانا نقول كل من
قال بحجية الظن ولو قبل الفحص في المكالمات العرفية قال بالحجية مطلقا وفي جميع المقامات من غير فرق بين
الخطابات الشرعية والمكالمات العرفية كما لا يخفى **تنبيه** يلحق باصالة عدم النقل فيما ذكرناه من الحجية اصل
العدم مطلقا كما صرح به استاذنا الشريف قده قائلا ومن جملة العلامات اصالة العدم كاصالة عدم تعدد الوضع
واصالة عدم النقل واصالة تأخر الحادث وكل هذه الاصول الثلثة مندرجة تحت اصالة العدم ومفادها
انما هو باعتبار المتعلق فاذا ثبت وضع اللفظ لمعنى وشككنا في وضعه لمعنى آخر فتنفيه باصالة عدم تعدد
الوضع واذا شككنا في كون الوضع الحاصل للفظ في عرفنا انه هو ما وضع له اللفظ في اللغة او وضع مستحدث
في عرفنا فباصالة عدم النقل نثبت الاتحاد اذ لو كان في اللغة ايضا كذلك حيث وكما بالجزم ان يكون في اللغة لهذا
اللفظ معنى غير هذا المعنى وان يكون اللفظ في عرفنا مستعملا عندنا ولا اصل عنه وكذا العكس فانا اذا علمنا بكون اللفظ
موضوعا في اللغة لمعنى العلاني وشككنا في معناه لحصول الاختلاف فيه فباصالة عدم النقل نثبت
الاتحاد واذا ثبت وضع اللفظ لمعنى عند المتشرعة كلفظ الصلوة وعلمنا بكونه في اللغة موضوعا للدعاء
وشككنا في كونه موضوعا للاركان والهيئات المخصوصة في زمان الشارع فباصالة تأخر الحادث نحكم
بتأخره عن زمان الشارع اذ القدر المتيقن من حدوث هذا الحادث بعد زمان الشارع ولا اجماع منعقد
على اعتبار هذه الاصول وكذا طريقة اهل اللسان بل وان لم تكن معتبرة لا نسلم اعتبارها في باب العلائم
فانه بمجرده اثبات الوضع في اللغة او في العرف منه كانه انه اثبات المعنى بل يحتاج في اثبات اتحاد العرف
واللغة الى اصالة عدم النقل وغيرها كما لا يخفى وسيجيئ ان هذه الاصول الثلثة العدمية العقلية من الادلة
الاثباتية من الادلة اللبية التي ليست بحجة في الموضوعات المستنبطة **الرابع عشر** النقل قاعدة ثبوت بها
الوضع في الجملة فان الدليل العقلي على ضربين اني ولمي والمراد بالاول هو الدليل الذي ينتقل من وجود
المعلول الى وجود العلة ويستكشف به عن حال العلة كالتبادر وعدم صحة السلب والاصول العدمية
المتقدمة وبعضها من الامارات المتقدمة حيث ان التبادر معلول وكاشف عن الوضع وكذا عدم صحة السلب
ولا يكونان سببين لدلالتهما سبب للعلم بالوضع كما في العلائم وكذا الاصول الثلثة المتقدمة المنتفية
من الاصل العدمي وذلك لان الوضع لو ثبت وجوده كونه معلوما للمتفحص بقاعدة الفحص المتخصص لم يجد
منه اثرا يغلب على الظن ان المؤثر اي الوضع غير موجود والا لوجد كما هو الغالب فيحكم بعد الفحص وعدم
الوجدان بحكم بعدم الوجود نظرا الى ان التمسك بالاصول انما هو بعد الفحص والاستقراء ففي هذا اذا
شك في حدوث الوضع للفظ الموضوع لمعنى لمعنى آخر حتى يكون مشتركا لفظيا وعدمه حتى يكون حقيقة
ومجازا وكذا اذا شك في وجود هذا الوضع الموجود الان في الزمان السابق وعدمه وكذا اذا شك
في وجود وضع لذلك اللفظ غير هذا المعنى الموجود عندنا نحكم العقل بعد الفحص عن الوضع بعدم وجوده

بعدم وجوده

بعدم وجوده وهذا حكم عقلي اني اذ ينتقل التخصص من انتفاء الفحص الاثر الى انتفاء المؤثر يعني الاستقراء
في الاحكام الشرعية وعدم وجدان حكم الشيء حيث يحكم ايضا العقل ح بالعدم استصحابا للعدم السابق اذ
الغالب بعادته لو كان موجودا لوجد المتفحص بعد التفحص والثاني هو الدليل الذي ينتقل من وجود
العلة الى وجود المعلول وكان النقل كاشفا عن العلة كقاعدة اللطف التي تمسك بها بعض في اثبات الحقيقة
الشرعية وبعضها الاوضاع فقالوا باحاصله ان الالفاظ المحتاج اليها كالصلوة مما تشتد حاجة المكلفين اليها
وكان عدم وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني المحتاج اليها موجبا للتجشم بنصب القرائن المجازية ونحوها
فكان على الحكيم ان يضع لها الفاظا وهي جملة الالفاظ للاوضاع على نفي نحوها ولا شك في كون هذا الدليل لميا
لو ثبت في اثبات اصالة الوضع والداعي اليه وهو اللطف وكقاعدة الدوران التي تمسك بها بعض ايضا
لاثبات الوضع في بعض الالفاظ كلفظ الخمر الذي يدور مدار الاسكار والعلم فان العصير العنبي اذا كان مع
وصف الاسكار يسمى خمرا وبعد زوال الخمر وبعد وجود وصف الاسكار خمر وهكذا فالدوران يكشف عن
علة وضع اللفظ للعصير وهو الاسكار وعلمه اذا عرفت ما ذكرنا من الضربين فاعلم ان القطعي من الدليل العقلي
معتبر قطعا سواء كان انيا او لميا ولا اشكال فيه لان حجية الامر المقطوع به مستطرق مقطوع بها اذ
لا شيء فوق القطع واما الظني من الانى كالتبادر الظني ونحوه فحجيته الادلة المتقدمة واما الظني
من اللمي وهو الكاشف عن العلة سواء كان الكشف اولا عن العلة او كان الكشف اولا عن معلولها الذي
وبواسطته حصل الكشف عن العلة ثانيا ففيه خلاف معروف وتوضيح المقام وتحقيقه يستدعي
ذكر مسئلتين اما المسئلة الاولى فاعلم انهم اختلفوا في انه اذا اشتدت الحاجة الى التعبير عن معنى
وعلم اذا الاحتياج قطعا يجرد ذلك يجوز الحكم بوضع لفظ له بحيث يدل عليه لقاعدة اللطف ونحوها
ام لا على قولين احدهما الجواز وهو من العلامة لاثبات به وضع اللفظ لمعنى العموم وثانيهما
عدم الجواز وهو مختار المحقق الشيخ ومن ثمرة يتفرع على الخلاف انه اذا رأينا معنى حيث اشتد الحاجة الى
التعبير عنه فعلى القول الاول يجب علينا الحكم بان له لفظا موضوعا بازائه ولا اعلمه بالمطابقة فاذا علمنا
باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة
وقطعنا بانه لا على ما هو منها لم يوضع له فاترجح يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا احتمل
كون كل واحد منها موضوعا بازائه يجب التوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين واما
على القول الثاني فلا يجب علينا شيء من ذلك للتوقف الا تقليدا من اقسام ان المعنى المفروض بحيث الراجح
ان يضع بازائه لفظا وكلما يجب عليه كذلك يكون واقعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود
وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والمانع مفقود عليه والعادة قاضية فوجب عليه ان يضع من باب اللطف
واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم عليه ان يكون مرتكبا للقبيح وهو باطل لا نزاهته
عن القبح لا يقال فائدة ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا المطلب لا ينفع الجواز لانه لا يتميز بعينه
الموضوع والمقصود ثبوت الوضع له عند المحتاجين الى التعبير عنه وثانيا لم يثبت لانا نقول ما ذكر من ان
كان ممكنا محتملا ولكن العادة تحيله واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى والاخرى بمنع الكبرى
اما منع الصغرى فلان لا يمنع وجود الداعي على الوضع بان المراد الداعي على الدوام الحيوان كان يحتج

من العلائق قاعدة اللطف
قاعدة الدوران

ولكن لا يحصل بقيد في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما للاخرس وباستعمال المجانة كما في جميع المجازات
المتعارفة بين اهل اللسان المتبادرة في ضمائرهم وبالكتابة كما في طويل النجاد وبالجملة كما يقال عن ما اذا
اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان ذات الحيوان الناطق الجسم ونحو ذلك والحاصل ان الاعلام بالمعنى المقصود
اعم من الاعلام باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا تستلزم الحاجة الى الاخص وثانيها
لمنع القدرة عليه لو قلنا بان الواضع هو البشر فان قدرة بعض الاشخاص على الوضع لا تستلزم
قدرة كل الناس عليه كما في الشعر والكتابة فان الاشخاص متفاوتون في القدرة عليهما فان المبتدئ في
الكتابة قادر عليها دون غيرها كما لا يخفى وثالثها لمنع انتفاء الصارف لعدم علمنا بالاشتراك
بالنسبة الى العادة وكذا بالنسبة الى غيرها لتعلق الحاجة الى الوضع حصول مانع ما لهم او باعتقاده
وتنفرهم عن الوضع واصل عدم الصارف معارض باصل عدم الوجه له واما منع الكبرى فلانه لا
ولعل ظاهر ان كلما يجب على القادر المختار لحكم وقوعه ويمكن وترك الواجب وصدور القبيح من العقلاء كثير
فان قلت لعل المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر حتى يقال بمنع الكبرى بل على الله تعالى ثم
بانه تعالى لطف كما مر والوجوب عليه تعالى يستلزم الوقوع لانه منزه عن القبايح قلت سلمنا ذلك لكن لم
ينقدح البشر على الوضع [illegible] عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجدت القدرة والداعي وانتفى
الصارف واما القول بان الواضع هو الله تعالى فظاهر من فحص ليس بحكم يمنع القدرة من البشر على
الوضع بمحض ان يكون مراده ان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله تعالى لان البشر عاجز عن
على الوضع فان قلت لو اجتمعت الشروط الثلاثة المذكورة في الصغرى لكان الوضع لازم الوقوع
ايضا قلت يلزم من هذا ان يكون الواضع في مضمر المعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطرا وهو
باطل بديهة وما استدل المجوز ايضا بالغلبة فان اكثر المعاني التي شاهدناها قد وضع لها الفاظ
بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بها الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وما [illegible] اولا بمنع الكثرة والغلبة
فانها غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فيتعين القول بما قال به المحقق الشيخ
ما تابعهما مع اعتضاده بالشهرة ظاهرا ولكن قال السيد الاستاذ دام ظله فان ما صار اليه العلامة
في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا تاملنا بما سائر حجية
كل الظن على ان العادة تقتضي بالوضع فيما اذا كانت القدرة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والاشهر
في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى لحاظ العقل وواهية بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي
فانها حسنة بالنظر اليه وواهية بالنظر اليها اذ من المعلوم بداهة بيان الامور المحتاج اليها التي يتم اجنا
مدة طويلة لا يستقيم [illegible] بازائها التعرفها ولذا احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى
وضع امارات واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموا ما شيئا مقررة و
ضوابط ممهدة كي لا يختل ما راموه ولا يفيد ما قصدوه ولم يتركوا في ذلك على امارات مختلفة وعلامات
متشتتة فان ذلك مما لا ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وخفضا وعلاء ومعلوم ان المنضبط في مقام
اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكتابة [illegible] واما الاشارة
فلما اشار اليه في النهاية فقال بعد الاشارة الى افتقار الانسان الى اعلام ما في الضمير من طرق متعددة

والاشارة

كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا الباب انفع من غيره اما اولا فلسهولة
ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري نصرفه الى وجه مخصوص
بانتفاء الكلفة اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو عن مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت
يوجد في وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى اذ غيره قد لا ينعدم وقت
الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام
وتوابعها كذا يحصل التعبير عن المجردات بل عن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص
بالمشار [illegible] خاصة على انه قد يقصر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة [illegible] الاشارة اليها والجسم
ذو الاعراض المتكثرة [illegible] الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة
الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج
الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة لكثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك
في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية
اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات اخف والمنتفي عنه ضرر الازدحام اخف وما لا
بقاء له مع الاستغناء عنه اخف [illegible] في كل ذلك اخف وما لا [illegible]
اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات
لكرمه [illegible] من اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللفظية انتهى ثم قال رحمه الله واما
الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة وذلك مما يتفاوت فلا ينضبط به الامر لهم [illegible]
وربما يشهد بصحة ما ذكرنا انا اذا لاحظنا وجود ما تشتد الحاجة [illegible] الى بعض فالظاهر
حصول القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما في ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلك
اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية الى ان قال ثم وبالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي
تشتد الحاجة الى معرفتها في التخاطب فالعادة [illegible] مع توالي الاعصار على اهل اللغة احالها عدم
تواضعهم الفاظا تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي
[illegible] غيرها مما لا يحتاج اليه بل وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على غاية اهتمامهم في
ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه عدم تبدل اصطلاحهم وانتقالهم عما نشاوا عليه
الى غيره انتهى اقول ان المراد في اثبات الاوضاع على العلم والظن الذي اعتبره اهل اللسان والعقلاء
كما ترى فلو حصل الظن المذكور بالوضع فيما نحن فيه كما ادعاه السيد الاستاذ فالحق معه والا فلا
دليل على ثبوت الوضع فيما نحن فيه مثل هذه الوجوه التي اوردناها فالحق التوقف او الغلبة كما لا يخفى
وهذه في المسئلة [illegible] من المتوقفين واما المسئلة الثانية فاعلم ان عند بعض العامة من علماء [illegible]
الوضع هو القياس ثم قال في بحث القياس بما حاصله انه اذا وجدنا صحة استعمال اللفظ في معنى لوجود
امر فيه وعدم صحة استعماله فيه مع عدم ذلك لفقدان ذلك الامر فيه فبذلك الدوران نحكم بان ذلك اللفظ
موضوع لكل ما وجد فيه ذلك الامر كالخمر فانا وجدنا صحة استعماله فيما يتخذ من العنب اذا كان مسكرا
بالاسكار وعدم صحة استعماله فيه اذا لم يكن كذلك فنحكم بذلك الدوران بكونه موضوعا لكل مسكر و

[illegible] العلامة [illegible] القياس والدوران

ايضا الحق مثل الفرض لانا وجدنا صحة استعمال رجا بمعنى من الجنابة اذا كان حائضا وعدم صحة استعماله
فيها اذا لم يكن كذلك وبذلك الدوران نحكم بكونه موضوعا للكل حائض واجب عليه منعا فالى انه يحتمل
ان يكون لخصوص المورد مدخل في الوضع ان ما ذكر ليس الا اثبات الوضع واللغة بالعقل و
التمسك به في اثبات اللغات غلط جدا اذ ليس له مدخل في تخصيص الاوضاع لا يقال
كيف تقول بانه لا يثبت اللغة بالعقل مع انه قد يتمسك في اثبات الوضع بالتبادر و
عدم صحة السلب وغيرهما من العلائم والحال ان من اقوى الدليل على اعتبارها هو العقل لانا
نقول اولا ان الدليل قد تقرر انه على ضربين دليل الان ودليل اللم والمثبت للوضع هو الاول
دون الثاني والدوران والقياس من الدليل اللم دون الان وثانيا ان العقل لا يدرك
الوضع واللغة بطريق القياس وان كان مدركا له بطريق التبادر ونحوه وعلى فرض ادراكه لا يكون
معتبرا وانه قلنا باعتباره في المسائل الفرعية للاجماع على عدم حجية القياس في اثبات اللغات
من القائلين بعدم حجية القياس في الاحكام ولطريقة اهل اللسان اذ طريقتهم مستقرة على
عدم اعتبار هذه المناسبات في الاوضاع ولو سلمنا عدم معلومية طريقتهم وعدم انعقاد
الاجماع القطعي فلا اقل من الاجماع الظني الموجب لحصول الظن بعدم اعتبار هذه المناسبات
فيصير القياس والدوران من جملة الاسباب الموهوم الاعتبار لقيام الاجماع الظني على عدم
اعتبارها فهما خارجان عن تحت ما دل على حجية الظن الحاصل من جميع الاسباب حتى الموهوم منها
وذلك لان الاجماع الظني الذي ادعيناه بعد فرض التنزل عن قطعيته يوجب الضعف في اعتبارها
بحيث لا يشملها الدليل الرابع فلا يخرجان عن تحت اصالة عدم جواز العمل بالظن وعدم حجيته
لانه بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم في الفرعيات وبطلان الاحتياط والاخذ بالموهوم و
العمل بالاصول والرجوع الى البراءة والتخيير بين المذكورات وسائر المحتملات تثبت حجية الظن في الجملة في
المطالب الفرعية واما التعدي الى سائر الاسباب المفيدة للظن فيحتاج الى تتميم كالاجماع المركب و
عدم الكفاية وبناء العقلاء وقاعدة الاشتغال ولزوم الترجيح من غير مرجح وليس شيء منها جاريا فيه
لانه بعد تحقق الاجماع الظني على عدم الاعتبار بامثال هذه الاسباب يصير ذلك موهوم الاعتبار في اللغة
بحيث لا يجري بحجيتها شيء من هذه العمومات فيبقى تحت اصالة حرمة العمل بالظن فيندفع الاشكال
المشهور من ان عدم اعتبار هذه الاسباب مناف لعموم الدليل العقلي على اعتبار مطلق الاسباب لان
الدليل العقلي لا يقبل التخصيص لما عرفت من كون اخراج تلك المذكورات انما هو من باب التخصص لا التخصيص
فتم ان قلت استنباط العلة اما ان يكون بطريق مساواة الفرع مع الاصل كقياس النبيذ على الخمر وتعدي
كون لفظ الخمر موضوعا لما وجد فيه الاسكار او يكون بطريق اولوية الفرع من الاصل وكلية العلة الحكمية
في الاصل وهي انما جلية عقلا كقياس الفعل على العلة الرجعية فحرمة النكاح حيث ان
العلة وهي احترام الربيبة في المقيس اكد والاولوية الجلية معتبرة في الاحكام بنفس الدليل الرابع فلم لا
تعتبرونها في الموضوعات المستنبطة مع كونها مستلزمة للظن بالحكم الفرعي قلت ما اخرجه الدليل
الرابع القطعي عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن هو الظنون الحاصلة في الادلة الاربعة كالتبادر الظني و

نحوه نظرا

نحوه نظرا الى ان طريقة اهل اللسان على اعتبارها واما الدليل العقلي الذي النفي فالاجماع الظني لعدم
نقل بالاجماع القطعي منعقد على عدم اعتباره ولو كانت الاولوية جلية في الغاية فالاجماع الظني حاصل
بموهونية بحيث صار احتمال اعتبارها من الاحتمالات الغير المعتبرة عند العقلاء بل عندهم يعد من
ارتكبها سفيها اذ طريقتهم مستقرة على عدم اعتبارها في اللغات مع ان وجود الاولوية الجلية في الموضوعات
المستنبطة مجرد فرض لا اثر له في الخارج **الخامس عشر** اختلاف الجمع وعدمه بمعنى انه اذا استعمل
لفظ في معنيين وعلم بكونه حقيقة في احدهما معينا ولم يعلم انه حقيقة في المعنى الاخر ايضا ام لا فاذا
يكون جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة في المعنيين اذ يكون هذا الاتحاد في الجمع دليلا على الحقيقة
وفيما يكون مختلفا يكون اللفظ مجازا في المشكوك فيه مثلا لو علمنا بكون مادة الامر حقيقة في القول
ولم نعلم باتفاقا بينها حقيقة في غير القول ام لا ورأينا انه يقال فلان امتثل امره او امر فلان مصنوع
ويجمع ذلك ولكن ايضا نرى انه يكون جمع الاول اي القول الذي هو المعنى الحقيقي للفظ قطعا هو
الاوامر وجمع الثاني كما في المثال المذكور هو الامور لا الاوامر فنحكم بكونه مجازا فيه وهذا القول خطأ
اذ انا تتبعنا واستقرينا ووجدنا غالب الالفاظ الموضوعة للمعنى المشترك بين المعنيين تواطي جمعهما
وعدم اختلاف الجمع بينهما فباختلاف الجمع نحكم بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي فيدور الامر
بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والاول نظرا الى مرجوحيته بالنسبة الى الحقيقة والمجاز
يكون على خلاف الاصل فتعين الحقيقة والمجاز وهو المطلوب والحاصل ان معرف المجاز بجمعه على صيغة
مخالفة لصيغة جمعه لمستعمل اخر هو فيه حقيقة مثلا اذا امر جمع الامر بمعنى الفعل وهو ممنوع فيه اوامر
الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وفيه اشكال بالنقض بالمثال المذكور
اذ لا يصح الحكم بانتفاء الاشتراك اللفظي باصالة العدم في هذا المثال فان الاصول لا اعتبار بها
معتبرة فيما لم يكن دليل اجتهادي على خلافها وهو موجود فيه وهو عدم صحة سلب لفظ الامر
عن هذا المقول الا ترى انه اذا امتثل احد لا يصح ان يقال امره ليس بمحتمل وثانيا ان المدعي لا يتم
الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فاذن ليس اختلاف الجمع بنفسه علامة المجاز بل هو جزء واصالة العدم
جزء اخر فالمركب منهما امارة المجاز ربما كان تناسبان الحقيقي والمجازي في الجمع كما صرح به بعض الاصحاب
فانه لا اختلاف في الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي جموع
كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع ايضا **السادس عشر** امتناع الاشتقاق وعدمه
بمعنى انه اذا استعمل اللفظ في المعنيين ولم يعلم كونه حقيقة فيهما يحكم بعدم الاشتقاق على المجازية
وبالاشتقاق على الحقيقية مثلا لو مادة الامر بالنسبة الى القول وغيره فانه بالنسبة الى القول لا
يمتنع الاشتقاق اذ يقال الآمر والمامور والمامور به واطلب المجاز انه غيرهما يمتنع فيه
الاشتقاق والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وقد اشار الى ما ذكرناه بعض من صرح ببعض نعم
اخر قائلا ان امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لحقيقة ولا يصح ان يشتق
لموضوعها باعتبارها اسم مع عدم المانع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظة الامر
لما كان حقيقة في القول اشتق منه الآمر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق

[illegible]

المنافرة

وهذا ولا بعدم دلالة المثال على العموم وثانيا بالنقض بالمثال المذكور بكونه مشتركا فيهما نظرا الى عدم
حصر السلكة مرة بالنقض بالدراهم ايضا فانها حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال
للجسم الذي قامت به الدراهم متدرهم وثالثا ان لا علية بمعنى عدم دورانه نظر فيه **السابع عشر**
المنافرة والمناقضة والمعارضة بمعنى انه اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما
وشككنا في الاخر فان وجد فيه ما ذكر يحكم بكونه مجازا فيه والا يحكم بكونه حقيقة فيه كالمعرف المحلى باللام
فانه بالنسبة الى العهد الخارجي لا يوجد فيه شاهد وشاهد بخلاف العهد الذهني كقوله ولقد امر على
اللئيم يسبني وفيه ان الامارة مسلمة الا انها ليست من الشواهد بل من الشواهد العرفية **مرجح** ربما توجد
القرينة على عدم ارادة الحقيقة من اللفظ الذي علم معناه الحقيقي فيلزم حمله على المعنى المجازي
نظرا الى انه لو لم يحمل عليه بعد تعذر الحمل على الحقيقة للزم اهمال اللفظ والحكم بكونه لغوا وذلك باطل
حملا على ان الظاهر اتفاق القوم على حمله على المعنى المجازي حج وعليه فان كان المعنى المجازي واحدا فلا
اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه ولكن هذا الفرض نادر واما ان كان متعددا فلا يخلو اما ان يوجد قرينة
معتبرة على ارادة واحد منها بالخصوص ام لا توجد قرينة على تعيين المجاز ان كان الاول فلا اشكال ايضا
في لزوم الحمل عليه وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات
او يكون لبعضها مرجح ان كان الاول فالحكم بكون اللفظ مجملا لان حمله على واحد معين منها والحكم
بارادته من غير دليل باطل قطعا كما ان الحكم بالتخيير ايضا باطل قطعا لان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص
والتخيير ينافيه وكذا الحمل على الجميع ايضا باطل لاشكال استعمال اللفظ في معان مختلفة كالمشترك
المستعمل في جميع معانيه ولم يثبت جوازه كما سيظهر وان كان الثاني فيحمل اللفظ على البعض الذي يكون
المرجح معه ان كان المرجح مما اعتبره العقلاء وثبت حجيته بدليل ثابت الحجية وهو امور منها
التبادر اي تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء استند الى اشتهار استعمال المصروف
عن الحقيقة فيه ام الى غيره من الشواهد كما في قولك رأيت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقرون
بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراءة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند
الى كثرة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا تبادر لفظ الاسد المصروف
عن حقيقته لم يعقل تعينه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي عن اللفظ المقترن بالقرينة
لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما
عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة
والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة كما في المثال
المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا كما في
اذا تتبعنا القرائن اللفظية وجدناها في الاكثر كذلك اذ قلما يتحقق في الكلام قرينة معينة للمراد
صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ على المعنى المقصود ومنها الشهرة وكثرة
وقوع المجاز المعين في الكلام وانما يكون لاشتهارها سببا للتعيين لعدم انفكاك الترجيح عن المبادرة

الموجب

الموجب لرجحان الارادة لان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور اذ المظنون الحاق المشتبه بالاعم
الاغلب فلو بني الامر على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما هو مقتضى الوجه الثاني بان لا اشكال
على فرض تعيين المجاز معه وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته واما لو بني الامر
على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر وحينئذ تحصل مرتبة الرجحان بما يقتضيه الوجه الاول ويختص فيما
بصورة الاشتباه والشك لا يتحقق الا بعد الحصول بالعلاقة مع القطع بانتفاء ذي العلاقة وعدم المعاندة
في [illegible] مع القطع بوجوه ما حيث يقتضي تبيين الاطلاق ومحتمله ومنها كونه اقرب المجازات
الى الحقيقة المتعذرة فلا يتبادر الا من بيان القرب فضلا عن تعريفه انه لا بد في المجاز من علاقة
وهي انما تعتبر لمناسبة المجازي مع الحقيقي من جهة منه وتلك المناسبة توجيه من قرب المعنى
لغيره ولكن قد يكون لبعض المجاز زيادة قرب واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة
وقد يكون بسبب غيرها والاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة بان يكون علاقة احد المعاني الحقيقية
وسببا كالشبه المناسبة واشدية الربط من علاقة الاخرى كعلاقة السببية والمسببية او الجزئية
والكلية فانها اقوى من الحالية والمحلية والمشابهة او يكون اكثرية العلاقة كان يكون لاحد
علاقة وللاخر علاقتان او ثلاث واشد او يكون بالتفاوت في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون
العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان احدهما سببا قريبا والاخر بعيدا والثاني كان يكون
لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقرب زمان او مكان او مشابهة في صفة غير
ما هو اسببية بسبب احد الحجة فلك وثانيا في بيان وجه الرجحان فنقول انهم استدلوا على
ترجيح المجاز الاقرب بوجوه الاول ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكابه اخف لان الاصل اقل وارده
بان التجوز يحصل بسبب الاستعمال في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان الاولوية والاكثرية
فان التجوز في حقيقة انه لا يقبل التفاوت الا في نفس الالفاظ المجازية وعليه واما اللفظ الواحد فلا
يكون استعماله في معنى مجازي اقل تجوزا من الاخر نعم يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن لا
لاصل عدم التجوز بل الجزء وكلا يكون الا في علاقة الكلية بان يكون بعض المعاني اقرب الى الجزء الذي
هو الحقيقة منا خر كما اذا قال اقطع اصابع زيد مع علم ان المراد ليس الحقيقة بل اما الى الزند او المرفق
فيحمل على الزند لانه اقرب لاصالة عدم وجوب قطع الزائد وهذا يتم جريانه في علاقة الجزئية ايضا
بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه انما يتم اذا كانت
الدلالة التضمنية دالة عليه في الماهية اعم لم يكن فرعا عليها وليس كذلك بل التضمن فرع المطابقة
فينتفي بانتفائها ولا بد في اثباته ثم ثانيا ولكن لا مخالفة فيه للعرف في البعد عنها بل قد يكون الاقل
على العد الابعد معهن وجه اخر لتعيين المجاز على الحقيقة مجاوزته الثالث ان قرب المعنى يجعل لا
اقربيته يقتضي كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة والحاصل ان ذلك جعل سببا للتعيين لكونه مظنة
للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة
فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المقتضية الى الغلبة والاشتهار ولذا ترى ان اشد المجازات
مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المجازات

وحيث كان القريب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقفنا الحكم به على عدم العلم بانتفاء ١٢٤
الواسطة اذ لا تأثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وحيث كانت
الواسطة هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقفنا الحكم به على انتفاء العلم بعدمها خاصة
بل كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء الواسطة ايضا واحتمل اعتبار القرب من الحقيقة بعض
المجهل بحالة الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب على التعيين المجاز بعينه
متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المجاز الى الحقيقة بحيث كان اقرب
منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة
واما غيره فلانه ان اريد بانتفاء القرينة التبادر بنفسه فيقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع
لما يقاربه اليه فيتعين ارادته عند تعذر الحقيقة فيتجه عليه منع الملازمة فان تقاربهما في
صحة الحقيقة لا يقتضي تلازم انفكاكهما في التصور كما في امتناع انفكاكهما عن الشوق لا يقتضي
تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور
ولا يصح حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان العلية لا تنفك من تصور
المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يصح حمل العلية والسواد
على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك
من تصور البصر ولا يصح حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا والقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة
يقتضي ترجيح ارادته بنفسه لا باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر في الانتقال
اذ لا ريب ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما تقع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ
ارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يتجه ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب
ظن الارادة من حيث اللفظ في كلام ولا ريب ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في الاقرب واشتهاره بحيث
يصير متبادرا ولعل ذلك ان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال فيتوجه عليه ان القرب
حينئذ يكون سببا بعيدا فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا اثر للامارة البعيدة مع انتفاء
القرينة وايضا ان اريد استلزام القرب للتبادر فهو ممنوع اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب وان اريد انه
مظنة حصول التبادر غالبا من غير تخلف ولكن مجرد المظنة لا يكفي في التعيين بل يجب العلم بالتبادر ومعه لا
حاجة الى القرب الثالث ان القرب يقتضي ترجيح القرب بنفسه او لكونه قريبا بما قرر من ان كمال المناسبة
مع الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة واجيب عنه بان التساوي المرتفع بذلك هو التساوي
في القرب والبعد واما ان تفاعلا [illegible] بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يقال
ان المراد بالقرب التبادر ولا يخفى ما فيه تنبيهان الاول ان المجاز المعين بالتبادر اذا تعذر الحقيقة
متعين في زمان علم فيه التبادر ولا اصالة تأخر الحادث فلا يحمل عليه في زمان الشك الا مع العلم وكما
الاقرب عند من [illegible] في ترجيحه بالتبادر الثاني ان كل ما ذكرناه كان في اللفظ الواحد
وقد يتردد بين مجازات متعلقة في الفاظ متعددة لم يستقم لو ابقي جميع الفاظه على حقائقها
ووجب حمل بعضها على التجوز [illegible] ولا يكفي في التعيين [illegible] ذكر الا بحجة منهج اذا دار ان

اهل العرف

اهل العرف كثيرا ما يطلقون الفاظ الاوزان والاعداد والمقادير على ما يكون ناقصا او زائدا
بشيء قليل من باب المسامحة مثلا يقولون لمن اقام في بلد عشرة ايام الا ساعة او مع ساعة انه
اقام فيه عشرة ايام وكذا يقولون لمن كان مشيه [illegible] ثمانية فراسخ الا ذراعا
او مع ذراع انه مشى ثمانية فراسخ وكذا الحنطة اذا كانت وزنة الا دراهم يسيرة او مع الدراهم
المذكورة انه وزنة الى غير ذلك من الامثلة وزعم كثير من العلماء انها صارت من الحقائق
العرفية في هذه المعاني وهذا القول عندي ضعيف اذ الظاهر ان اطلاقهم لتلك الالفاظ على هذه المعاني
من جهة عدم اعتنائهم بالشيء الناقص والزائد لقلته اذ كان دونه واما اذا كان الزائد و
الناقص تماما بحيث يتسامحون به ولا يطلقون الاسم عنده لان كان الزيادة والنقصان
معتدا به حيث فضلا من الزائد كالدراهم والدنانير [illegible] ولو كانت الاوزان والاعداد والمقادير
حقائق عرفية لما صح سلبها عنها فلا بد من حمل المذكورات اذا وردت في كلام الشارع على معانيها
اللغوية لانها المتبادر منها ولصحة سلبها عن غيرها وعدم ثبوت الحقيقة العرفية نعم لو كانت
الحقيقة العرفية ثابتة لقلنا بتقديم العرف هنا على اللغة وان قلنا بعدمه في مقام اخر للقطع ببنائهم
على ذلك في هذه المسامحات فعرف الشارع ايضا كذلك [illegible] الى بعض المعاني [illegible] جواز
التسامح في الشرعيات [illegible]
حصول النقل لهذه الالفاظ من هذه المعاني الحقيقية اللغوية في العرف العام الى العرف [illegible] ثم في العرف
[illegible] بتقديم العرف وحمل كلام الشارع عليه [illegible] مع ثبوت النقل عرفا وان كان ادعاء ان
الحمل على المعاني العرفية بارادتها مجازا يتوقف على قرينة [illegible] العرف [illegible] لا تستعمل [illegible] الا
الى المعاني الحقيقية [illegible] كان الاستعمال في المعنى [illegible] في الشرع [illegible] المسامحة في المعاني
العرفية من جهة عدم اعتنائهم بالزائد والناقص [illegible] لا من جهة وضع اللفظ واما الشرعيات فلا
[illegible] المسامحة انما هو في العرفيات [illegible] الاشياء [illegible]
بخلاف الشرعيات منهج اذا اختلف عرف السائل والمسؤول عنه [illegible] احدهما على الاخر خلاف
[illegible] الشارع [illegible] خطابه [illegible] مراد الشارع من خطابه [illegible] قرينة دلت عليه فلا
كلام [illegible] خطابه على ما هو مراده وان كان المراد [illegible] المراد منه [illegible]
[illegible] المتكلم اصطلاح خاص [illegible] اصطلاح المخاطب [illegible]
كما في لفظ [illegible] المتكلم [illegible]
فيكون [illegible] اهل المدينة [illegible] اهل العراق
[illegible]
ان كان الاول فلا خلاف ولا اشكال في [illegible] على ما هو [illegible]
على ما اصطلح عليه وان كان الثاني [illegible] اذا لم يكن [illegible]
اهل العرف [illegible] مستقرة [illegible] اصطلاحهم واما اذا كان [illegible]
المقادير [illegible] خلاف ولا اشكال [illegible] اذا كان الخطاب [illegible] باهل البلد فلا بد من حمله على اصطلاحهم

في تعارض عرف السائل والمسؤول عنه

وعلى الثاني اى على تقدير التغاير لا محيص عن الاشكال بل اختلفوا حينئذ بحمل الخطاب على ... من عرفيهما بعد
اتفاقهم على عدم جواز حمله على غير عرفيهما على قولين احدهما انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم
وهذا محكي عن ظاهر المرتضى و بعض اخر والاخر انه يحمل على عرف المخاطب وهذا محكي عن العلامة و
السيد الثاني وتوقف هنا صاحب المدارك و اختاره بعض متأخري المتأخرين منهم المحقق البهبهاني على ما حكي
عنهما استدل المرتضى بان الحمل على غير عرف المتكلم مجاز وبان عادة الناس مستمرة على تكلمهم بمقتضى عرفهم
وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير واجيب عنه اما عن الاول فبان التجوز انما هو اذا لم يكن باعتبار
وضع الغير بل انه حقيقة ويكون من باب المشتركة واما عن الثاني فبمنع الاستمرار على الاطلاق وانما
يصح اتكالا على علم المخاطب ومعرفة المخاطب بحسب علم المتكلم بجهله او نصبه قرينة على التعيين
و للقول الثاني ان الغرض في خطاب الشرع بيان الشرايع وهو يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب
وقد ورد ان نبينا كان يكلم الناس بما يفهمونه واجيب عنه بانه يختص بخطاب الشرع في خصوص
الاحكام وربما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم ولا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا و
قد يقال ان العبرة بعرف بلد السائل لان ... او ... لعرف احدهما لا تقدم ... في المخاطب ... مع
موافقة احدهما له واجيب عنه بالمنع والمعتمد عندي في المقام هو التفصيل فنقول اعلم ان الكلام
في صورة تغاير اصطلاح المتكلم والمخاطب ينبغي ان يقع في مقامين احدهما في بيان الحكم المفروض اذا كان اصطلاح
عرف بلد الخطاب موافقا لاحدهما وثانيهما في بيان حكم هذا المفروض اذا كان اصطلاح عرف بلد الخطاب
مغايرا لهما اما المقام الاول فنقول على تقدير تغاير عرفيهما وكان عرف بلد الخطاب موافقا لاحدهما
فلا يخلو اما ان نعلم بكون كل واحد منهما عالما باصطلاح الاخر او نعلم بكون كل منهما جاهلا باصطلاح الاخر
او نعلم بكون المتكلم عالما باصطلاح المخاطب والمخاطب جاهلا باصطلاحه او نعلم بعكس ذلك او نشك
في علمهما بمعنى انا لا نعلم بان كل واحد منهما عالم باصطلاح الاخر او جاهل به او المتكلم عالم به دون المخاطب
او العكس او نعلم بكون المتكلم عالما باصطلاح المخاطب ونشك في المخاطب انه ايضا عالم باصطلاح
المتكلم او لا او نعلم بعكس ذلك او نعلم بان المتكلم لا يكون عالما باصطلاح المخاطب ونشك في المخاطب
انه عالم باصطلاح المتكلم ام لا او نعلم بعكس ذلك فهذه اقسام تسعة وثلثة منها وهي ما نعلم بكون
المتكلم عالما باصطلاح المخاطب سواء علمنا بكون المخاطب عالما باصطلاح المتكلم ايضا او جاهلا به او
شككنا فيه ايضا ينقسم الى اقسام خمسة اذ على تقدير كونهما عالمين باصطلاح الاخر اما ان نعلم بان
المتكلم عالم بكون مخاطبه عالما باصطلاحه او نعلم بانه عالم بكون مخاطبه جاهلا به او نعلم بعدم التفاته
الى علم المخاطب وجهله به او نعلم بانه متوقف ولا نعلم باعتقاد المتكلم بعلم مخاطبه او جهله ولا عدم
التفاته ولا توقفه وهكذا الحال في القسمين الاخيرين فهذه خمسة عشر قسما فاذا انضمت هذه
الاقسام الى الاقسام الستة الباقية يصير مجموع الاقسام احدى وعشرين قسما وفي القسمين منها
وهما ما اذا علمنا بكون المتكلم جاهلا باصطلاح المخاطب سواء كان المخاطب ايضا جاهلا باصطلاح
المتكلم جاهلا او عالما به يكون اللفظ محمولا على اصطلاح المتكلم اجتهادا او قطعا لان المعهود
فيما بين اهل العرف في محاوراتهم انهم يتكلمون اما على اصطلاحهم او على اصطلاح مخاطبهم

لا سبيل الى الثاني لان المفروض جهله به فتعين الاول لانهم ح يعتقدون اتحاد عرف المخاطب
مع عرفهم فلا يجوز ان يقصدوا خطابهم بغير ما هو المتعارف بينهم وايضا لا شبهة فيه وايضا
في القسم الذي نحن فيه لابد ان يكون اللفظ على اصطلاحه لا على اصطلاح ... لانه لا علم عنده كل واحد منهما
باصطلاح الاخر وايضا في القسم الذي نعلم بعدم علم المخاطب بذلك وذلك في علم
المتكلم يكون الخطاب محمولا على اصطلاحه لانه لا علم عنده باصطلاحه وايضا في القسمين
منها وهما ما نعلم بعدم علم المتكلم وذلك في علم المخاطب وعكسه ان يكون الخطاب محمولا على
عرف المتكلم في الاول لما ذكرنا وفي الثاني فلما هنا وفي ثلثة منها وهي ما يكون المتكلم معتقدا لجهل
مخاطبه سواء علمنا ايضا جهله او علمنا بعلمه او شككنا في علمه وجهله يكون الخطاب ح محمولا
على اصطلاح المخاطب لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء بالجهل بحسب اعتقاد المتكلم وهو قبيح
لا اشكال فيما ذكرنا من حكم هذه الصور انما الاشكال فيما بقي من الصور وهي اثنا عشر صورة اذ يحتمل
فيها ان يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا وان يحمل على عرف المخاطب كذلك وان يحمل على عرف المتكلم اذا كان
البلد بلده وكذلك التوقف وان يحمل على عرف المخاطب اذا كان البلد بلده والا فيتوقف وان يحمل
على عرف البلد الواقع فيه الخطاب سواء كان بلد المتكلم او المخاطب وان يحكم بالتوقف مطلقا كما هو
استادنا الشريف ره والحق ان الخطاب في هذه الصور يحمل على عرف بلد الخطاب سواء علمنا بعلم المخاطب
بالاصطلاح او علمنا بجهله به او شككنا في علمه وجهله وسواء كان المتكلم في كل واحد من هذه الصور
الثلث معتقدا بعلم المخاطب او شاكا فيه او جهله ... او شككنا في انه معتقد بعلمه او بجهله
او هو شاك فيه ثم قال ره وقد ليلنا على ذلك طريقة اهل العرف والقسمان وربما يتمسك في هذا
المقام في حمل الالفاظ والخطابات على عرف المتكلم لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وبان الرجل اذا كان في المدينة والكوفة مثلا فيكون قوله اهل الكوفة والمدينة والاثير تقول
في علومها او صناعها ثم قال ره ولا يخفى ان ما حكمنا من حمل اللفظ على عرف بلد الخطاب انما هو فيما
اذا كان بلد الخطاب معلوما والا فالحكم التوقف انتهى اقول الحق ان في كثير من هذه الصور لابد من
التوقف اولا ولا دليل على حمل الخطاب حينئذ على عرف بلد الخطاب ودعوى استمرار طريقة اهل العرف
على حمله على عرف بلد الخطاب في جميع هذه الصور ممنوعة فالاولى ان يقال ان التحقيق في المقام
الاول هو ان مع اختلاف العرف يجوز للمتكلم استعمال اللفظ في كل المعاني لعرفيه سواء وافق عرفه
او عرف المخاطب وخالفهما ووافق عرف بلد الخطاب اذا كان مخالفا لهما ولا اشكال في حصول
امكان كونه حقيقة ولا اشكال في توقف الاستعمال المخالف لكليهما وكونها للبلد على القرينة
بدون الحمل على احد الثلثة واما الكلام فيها فنقول اما ان يكون المخاطبان عالمين باصطلاح الاخر
او لا او يكون المتكلم عالما فقط او المخاطب فقط وعلى تقادير العلم فاما ان يكون العالم عالما بحال
الاخر من علمه وجهله او لا او يكون احد العالمين عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او
المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالحال يتعين عرف نفسه والوجه ظاهر مما مر وان كان عالما به والمخاطب
جاهلا يتعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم حاله او جهل التوقف لا ابهام وكذا اذا كانا عالمين وكان

المتكلم جاهلا بالحال سواء جهل المخاطب ام لا واما غيرها ذكر من الصور المحتملة فيحتمل فيها وجوه
والحق التوقف لعدم دليل على التعيين هذا اذا علمنا حال المتخاطبين من علمهما باللغة
وحال الاخر او جهلهما والا فالتوقف متعين ويمكن الحاق صورة الشك بصورة الجهل لاصالة
عدم العلم كما مر لكن ما ذكرناه من امكان الالحاق واجراء اصل عدم العلم في صورة الشك انما
يكون فيما اذا كان المتكلم غير المعصوم ع والا فنفي اجرائه في كلام المعصوم ع ضعيف لان علمهم ع
وان كان عندنا ... ولكن الظاهر انهم ع في غالب الموارد لا سيما في مقام تبليغ الاحكام
الشرعية كانوا عالمين باصطلاح المخاطبين والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولا يبعد في نحو
المقام دعوى العلم بعلمهم بذلك فان قلت ان التوقف فيما ذكرتم وجه لما ذكر في حمل
الخطاب على عرف المتكلم لما مر من الوجهين اولهما ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم
لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم اياه مجردا عن القرينة عليه
وثانيهما ما مر من ان عادة الناس مستمرة على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح غيرهم
فيما يريدون الا لقصد التعليم او لضرورة التفهيم والبيان قلت اية المدعى لا يثبت شيء منهما اما الاول
فلانه غير وارد لانا نمنع المجاز في الحمل على اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب المشتركية في الاستعمال كما
العرب بالعجمي او بالعكس وليس ذلك مجاز قطعا ولذا لا يحتاج الى القرينة حين التكلم من يتكلم باصطلاح
غيره وقياسا بالمجوس من كون كل مجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من الاجماع ولا من العقل اذا
انتفى الاول فكونها مسئلة خلافية واما انتفاء الثاني فلان غاية ما يستفيد من الادلة العقلية على
تقديم الحقيقة تقديمها حيث يكون ظاهرة عند المخاطب واما مع عدمه كما نحن فيه فلا ولم يثبت تقديمها
على تقدمها من حيث كونها حقيقة واما الثاني فلان هذه الغلبة مسلمة فيما وقع الخطاب مع من يوافق
عرفه واما في غيره كما في محل الفرض فمن يثبت بملاحظة حال الناس ... لا يتأتى عرف بلد السائل
لا صلها قرينة على التعيين لعدم الاجمال فان كان عرف بلده موافقا للمتكلم يحمل الخطاب عليه وان كان
بالعكس يحمل على عرف المخاطب لانا نقول كون ذلك قرينة على التعيين ممنوع وجعله قرينة عليه في
غاية الاشكال واما المقام الثاني فاعلم انه اذا تعارض عرفهما وكان عرف بلد الخطاب ايضا مغايرا لهما
فيما لم يكن المتكلم عالما باصطلاح عرف البلد وباصطلاح مخاطبه يكون الخطاب محمولا على اصطلاحه سواء
كان مخاطبه جاهلا باصطلاحه وعالما به او شاكا فيه وسواء كان عالما باصطلاح عرف بلد الخطاب او
جاهلا به لما مر من ان المتكلم اما ان يتكلم باصطلاح عرف البلد او باصطلاحه او باصطلاح مخاطبه لا
سبيل الى الاول والثالث لان المفروض جهله بهما فتعين الثاني واما اذا كان المتكلم عالما باصطلاح
عرف البلد وباصطلاح مخاطبه فلا يخلو اما ان يعتقد جهل مخاطبه باصطلاح بلده وباصطلاحه
او يعتقد جهله باصطلاح عرف البلد فقط او باصطلاح المتكلم فقط او يعتقد علمه بكلا الاصطلاحين
ان كان الاول فيحمل الخطاب على اصطلاح المخاطب لان الحمل على غيره من اصطلاحهم مستلزم للاغراء بالجهل
وهو قبيح كما مر وان كان الثاني فلا يحمل الخطاب على اصطلاح عرف البلد قطعا للزوم الاغراء بالجهل
والاشكال فانه هل يحمل على اصطلاحه او على اصطلاح المخاطب الحق التوقف لعدم الترجيح بلا مرجح

لا يقال يجب

لا يقال يجب حمله على اصطلاح المتكلم للوجهين المذكورين لانا نقول انهما لا ينهضان لاثبات المدعى لضعفهما
كما مر ولا يقال يجب الحمل على عرف المخاطب للوجهين المذكورين في الثاني احدهما وجوب كون
الخطاب الحكيم مستويا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي عنه حذرا
من الاغراء بالجهل وذلك يقتضي رعاية ما يفهمه السائل ثانيهما انه شاع وذاع بينهم ... من ان النبي ص
والائمة ع يتكلمون الناس بما يفهمونه ويعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يفهمه
المخاطب لانا نقول قد ظهر ضعف التمسك بهما لاثبات المدعى اما الاول فلانه انما يتم حيث
يجهل المخاطب عبارة تعرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده
مختص بما اذا جهل المخاطب المغايرة واما مع العلم فلا وان كان الثاني فحمل الخطاب عند بعض
كالاستاد الشريف ره على اصطلاح عرف البلد متمسكا بانه لو لم يحمل عليه للزم اما حمله على اصطلاح
المتكلم او المخاطب وحمله على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فهو قبيح وهذا ان حمله على عرف
البلد ايضا مستلزم لذلك والحق ما ذكرناه في اخر المقام الاول وان كان الثالث فقال الاستاد
الشريف يحمل على عرف البلد نظرا الى انه اذا قلنا بحمله عليه فيما اذا كان المتكلم معتقدا بجهل مخاطبه
بكلا الاصطلاحين ففي صورة كونه معتقدا باشتغاله باحد من الاصطلاحين فبطريق اولى
نقول بذلك وفيه نظر لما ظهر في المقام الاول من ان حمله على عرف البلد وهجر غيره واضح فلا يقع
في الاحتمالين ... التوقف لعدم المرجح في البين وبالجملة كل صورة حكم فيها الاستاد بانه
لا بد ان يحمل الخطاب فيها على عرف البلد فنحن فيها من المتوقفين ثم لا يخفى انه قال ان ما ذكرناه
من الحمل على عرف بلد الخطاب انما يكون مبنيا على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية والا فلو فرض ثبوتها فكل
لفظ ثبت فيه الحقيقة الشرعية فهو محمول عليها فلا منافاة بين قولنا بحمل اللفظ على اصطلاح عرف
البلد وبين قولنا بثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ ولزوم حمله على المعاني المذكورة فيه
ثم لا يخفى انه قال فيما اذا حرره ان في هذا الفرض عرف السائل والمسئول صورا كثيرة فلنذكر جملة منها
مغنيا عن الباقي فنقول ان كان السائل جاهلا بغير اصطلاح نفسه يجب حمل الكلام على اصطلاحه لغرض جهله بغيره وكذا
ان كان المسئول جاهلا بغير اصطلاح نفسه يجب حمله على اصطلاحه لجهله بغيره وان كان كل منهما عالما
باصطلاحه وباصطلاح الاخر وباصطلاح بلد السؤال وجب الحمل على اصطلاح بلد السؤال وان كان
كل منهما عالما باصطلاحه وباصطلاح بلد السؤال من غير علم باصطلاح الاخر فكذلك وان كان كل
منهما عالما باصطلاحه وباصطلاح الاخر من غير علم باصطلاح بلد السؤال يجب الحمل على اصطلاح المسئول
لان كل احد يتكلم باصطلاح نفسه فيجب الحمل عليه ما لم يعلم غير اصطلاحه وبلد السؤال وكلام ما ذكرنا
مطابق لطريقة العرف وما ترى من حمل الريب الماضي في جواب السائل الذي هو من اهل خراسان
من وقت المسافة الموجبة للقصر على الريب الخراساني مع ان السؤال وقع عن المعصوم ع الذي هو
مدني ومقتضى ما ذكرنا ان كان حمله على الريب المدني انما هو لدليل خارجي وكذا حمل الرطل على العراقي
في جواب السائل من تلك مع ان ... المعصوم ع مدني ايضا انه لدليل خارجي وهو ان المعصوم ع
اجاب بعنوان سئله في الكر من تقدير الكر بانه ستمائة رطل فحملوه على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي

وذلك لقيام الاجماع على ان الكرة لا سفق عن القرء فانه قرء على طهر فلا يجب حمله على المدني بضاره وذلك قرينة على
كون المراد بالرطل العراقي في جواب المسائل العراقي هو المكي لانه لا لكان مستفوط ريقة العرف حمله على
المدني لتقديم عرف المسؤول كما عرفت انفا وحيث نظر لما ظهر تنبيهان الاول انه بنا على
ما اخترنا من التوقف في بعض الصور فلو كان عرف احدهما موافقا للغة او العرف العام فهل يجب
الحمل عليه مطلقا او لا بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيئا من عرفهما الذي يقتضيه التحقيق هو
الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما ليس الا تنافي العرفين واحتمال
مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل
كلا دليل على كون توافق عرف بلد الخطاب لاحدهما مرجحا له كما ظهر فان قلت قد ثبت انه حيثما
تعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخر والمفروض ذلك قلت ذلك انما هو فيما اذا احتمل اتحاد عرف
المتكلم مع عرف المخاطب كان للفظ عرفان احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرف المتخاطبين
من ايهما كان اللازم الحمل على الاول لان الظاهر عدم تغير عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من
هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان له حقيقة
شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا لعرفه كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان
المخاطب من اهل الشرع كان اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير فاللازم ايضا
التوقف لان شرط الحمل على عرفه اتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه والشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط لا يقال يلزم على هذا سقوط الاستدلال بالحقائق الشرعية لعدم معلومية
اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع سيما ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل قطعا بل هذا يلزم سقوط
الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص من عدم معلومية اتحاد
عرفي المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا باطل لان الغالب مخاطبة الشارع مع اهل الشرع و
علمهم موافق لعرفه في الحقايق الشرعية وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد
عرفهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه يحصل الظن باتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا
يجوز ان يقصد خطابه عرفا بغير ما تعارض وهذا واضح لا شبهة فيه هكذا قال السيد الاستاد وهو جيد
الثاني ان ما ذكرناه من الاقسام المتصورة في المقامين واحكامها انما هو فيما اذا كان المخاطب
واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد واما اذا تعدد المخاطبون وكانوا جماعة
مختلفين في العرف والاصطلاح وكان لكل واحد منهم عرف خاص مغاير لاصطلاح الاخر و
مغاير لاصطلاح المتكلم وعرف بلد الخطاب ففي حمل اللفظ والخطاب ح على عرف المتكلم مطلقا او
المخاطب مطلقا او عرف البلد اشكال سيما اذا كان كل واحد من المتكلم والمخاطبين عارفا باصطلاح
الاخر وباصطلاح اهل بلد الخطاب ولكن العلامة قدس سره قال في النهاية بان الاقرب ان يحمل كل خطاب
الخطاب على المعنى المغاير عنده معللا بما سيجيء وضعفه استاذنا الشريف ثم قال الحق ان الخطاب ح
يحمل على عرف بلد الخطاب مستدلا بان الحمل على عرف بعض المخاطبين ترجيح بلا مرجح وكذا الحمل على
عرف المتكلم واما الحمل على معنى المغاير عند كل واحد من المخاطبين فينفيه الادلة الاتية و

الحمل على عرف

الحمل على غير اصطلاح عرف البلد والمتكلم والمخاطبين خلاف الاجماع والبداهة فتعين الحمل على
اصطلاح عرف بلد الخطاب وفيه نظر واضح فان ترجيح الحمل على عرف بلد الخطاب ح لم يكن
ترجيحا للمرجح فلا اقل من انه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى ودعوى ان الكلام في امثال المقامات انه
محمول على عرف البلد ممنوعة اذ لا ظهور للفظ فيما ذكر كما لا يخفى على من راجع الى العرف وصرح بعض
العلوم بانه يقدم عرف المتكلم ح اذا كان موافقا لبعض المخاطبين والا فيتوقف وفيه انه لا دليل
عليه حجة العلامة على ان الواضع حقا لكل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المغاير عند كل
فيما تعدد الاصطلاح امران احدهما ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه
والا لزم الخطاب بالرمز وارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وثانيهما انه لولا ذلك
لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معين اخر خارج عنها والكل باطل
لاستلزام ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح والمطلوب ثبات المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون
المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المط ويرد على الاول اولا انه خلاف فهم العرف
فانهم لا يفهمون من اللفظ الواحد الا المعنى الواحد فدعوى الظهور مط حتى فيما علم اختلاف الاصطلاح
ممنوعة وثانيا ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ بالنسبة الى المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل
عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على
المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع
ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه
وسواء كان الخطاب يعمهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد مع انه يستلزم اختلاف التكليف بحسب
الاصطلاح وثالثا انه يلزم من حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها تعدد الحكم الواقعي
النفس الامري بناء على القول بعموم الخطابات وشمولها للغائبين والمعدومين بالاصالة فان حكم هؤلاء ح
ايضا حكم واقعي فاذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها يلزم اختلاف ذلك باختلاف العرف وهو باطل قطعا
لاتحاد حكم المكلفين ويلزم من ذلك ايضا عدم لزوم تحصيل الحكم الواحد الواقعي ان قلنا بان حكم امثاله واحد
نظرا الى ان حكمهم هذا الواقعي اما ان يكون مطابقا لاصطلاح احد المخاطبين او مغايرا لعرف الكل وعلى
التقديرين يلزم المحذور واما بناء على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين او مع الموجودين و
باشتراك الغائبين والمعدومين في التكليف بالنص والاجماع كما هو الاظهر الذي عليه الاكثر فيلزم سقوط تكليف
المعدومين وغير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين لاختلافهم تبعا
لامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فتدبر فان قلت ما فهمه كل واحد من المخاطبين
يكون حكم الله الواقعي بحسب اعتقاده وعند الاعتقاد كاف في مقام تحقق الامتثال اذ لا يلزم التكليف بما
لا يطاق قلت ما ذكره مسلم ان كان كل واحد من المخاطبين جاهلا باصطلاح الاخر لكنه خلاف
الفرض فان المفروض كون كل واحد منهم عالما باصطلاح الغير فان قلت ان اختلاف التكليف جائز بل
واقع في الشرعية فان تكليف الحائض غير تكليف الطاهر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف الجاهل
غير تكليف العالم فانه تصح صلوة الجاهل من غير قصر وكذا صحة صومه في السفر دون العالم دليل على التنويع

وبالجملة اختلاف التكليف بحسب الاشخاص والاحوال جائز بل واقع شرعا جوازه وبما عرفته ممنوع فلك
الاختلاف الممنوع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه واما الاختلاف بما يوجب
اختلاف المصلحة فيه واما الاختلاف بما يوجب خلاف المصلحة كالاضطرار والاختيار والسفر والحضر
والمرض والصحة والعلم والجهل فلا اشكال ولا ريب فيه ولا ريب ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم
الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه من الوجوه فلا يكون سببا لاختلافه فقد يختلف الحكم
الشيء الواحد باختلاف التسمية وباختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يجوز
بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه يتغير الحكم وجاز بيعه من
دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل
العادة دون غيره وايضا فان الماكول والملبوس على ما جرت العادة باكله او لبسه لا يجوز السجود عليه
ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون
بعض مع انتفاء العلية بان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا فقد ثبت اختلاف الحكم باختلاف
التسمية مسلم او احدث في الشيء تغير يمكن اسناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية
كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف في الحقيقة او الوضع
والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرفية الالفاظ باسرها
لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت
بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسامي لا تغيرات الاحكام لا يختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا
القسم من الاختلاف فقولهم الاحكام الشرعية يتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول كما عرفته انك ولا
تغفل وربما يكون مراد المتكلم من الخطاب جميع الاصطلاحات فان الاصل لا يصار اليه الا بدليل
وليس وخامسا انه يلزم على قول العلامة كون اللفظ الواحد مستعملا في اكثر من معنى واحد في استعمال
واحد وهو بحث جوازه وعلى فرض جوازه امر مستبعد مخالف المعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه
وسادسا ان الالفاظ الصادرة عن المخاطب انما تتوقف برسم العادة او تكون مشتركة لا محالة وكلما هو
المتبع في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف كالعرض فالظاهر انه لا تاثير في عدم تقديم مصطلح
المخاطبين حج وعلى التنزل اذ لا انه يجوز اختيار شق ثالث وهو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه لا اتحاد
بعض الفضلاء هذا الشق وهو فانه يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الحمل
هذا اذا اريد من العرف الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق الثاني
وهو فانه يلزم الترجيح بلا مرجح لامكان حمل الخطاب على عرف بلد الخطاب لو اتحد اصطلاح اهل البلد
ثم وثامنا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب بالمرتبة لما يلزمه من المفاسد
ما قد شاركه هذا الوجه بعينه في الفساد وتعين الاجمال فان اللفظ بسبب التوقف في تعيين المراد الى ورود
القرينة المعينة كما في المشترك وثالثها انا لا نسلم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة بل يمكن وحمل كل
طائفة على الخطاب بما يفهمونه وحمل الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف ونحوه
ادعاء المتكلم بان كان لا اصل لزوم دعوى المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص

كل طائفة بعرفها

كل طائفة بعرفها بمعنى المراد من اللفظ متعدد حج وان كان المراد من كل طائفة واحدا فيحقق بين
احدهما وبين الاخر تحكم وان كان لاجل قصد التكليف فقد انتفى وذلك جائز ولا فساد فيه قطعا وربما يقال ان
ذلك لدليم لم يثبت دفع الاجمال عن المشترك اللفظي من قرينة التعيين او لعدل المراد منه واحد بعينه بشرط التعيين
لا انه يجب بلا مرجح ولا يحفظ ترجيح عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا يجمع بعد ما به مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل
واحد منها او انهم لا يتوقون بمرجح وخامسا انه ذكر وجود هو قاتما يتجه بالقياس الى الغائبين اي الموجودين وقت
الخطاب والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عداهم فلا لعدم وجود الغائبين فلا يتم التقريب المذكور في
حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى تردد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض والقاطع عن الكل
حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين اجمالا لا ان اقصى هناك فرض تقييد العرف والاصطلاح
في زمان العقد مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم
لهم بما عرفت من انا لو انفرد في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف ثم وسادسا ما مر من ان حمل
الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومنه اختلف تكليف الغائبين
ايضا تكليف الغائب لما علمته من بطلان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة
المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص سمنا بجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب
على تلك العرف لانه لم يتوجه اليهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او
بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك
الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض
العامة لا يمكن توجيه اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا
القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد الفريقين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم
مع فساده في نفسه لا يظهر في محله خلاف ما ذهب اليه العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه به الا مع
انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد
فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي حينئذ في تصحيح هذا الكلام وقيل يمكن توجيهه بان
بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد من حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة المذكورة
في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب باتحاد عرف المخاطب مع
كل خطاب وهو فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا
اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد
الخطاب بنفسه وفيه نظر اذ قد عرفت ضعف الاقوال ومنشأها انه لا دليل على شيء من الاقوال فالتحقيق
ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقي اليهم خطاب فان كان المتكلم جاهلا باختلافهم فيهم يحمل
الخطاب على عرفه لما ظهر في المقام الاول والا فاللازم التوقف اذ في حمل الخطاب حينئذ احتمالات حمل اهل كل اصطلاح
على عرفه وعلى اصطلاح واحد منهم وعلى معنى يعني وعلى الجميع بمعنى ارادة حمل الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم
وعلى ثالث ولا دليل على شيء منها مع انه قد عرفت فساد اولها وثانيها لما يوجب الترجيح بلا مرجح لعدم دلالة الكل
على التعيين حتى لو ثبت الاختلاف في الاحكام ان اريد جواز حمل كل احد على ما يريد وعدم تبين الحكم في الواقع فلا طم

يحمل الشارع ان اريد جواز الحمل على كل واحد منها وجوه مشابهة يعتبرونها بعينها الحكم بالمنافاة تقتضي اذ كان به
تعرف الاصطلاحات متنافية للاخر فظ سهلها المتكلم بما يعلم عدم كونه منها اذ كان المخاطبون جاهلا
بالتعدد والمتكلم عالما بجهالهم وتساويها سهلها ترجيح المرجح فاللازم التوقف كما لا يخفى **متن ج** قد عرفت
انه لو ورد من الشارع لفظ وعلم مراده فيكون اللفظ محمولا عليه وان كان معنى مجازيا بالاتفاق واما
لو لم يعلم مراده فان ثبت له اصطلاح خاص فيه حمل عليه والا فاما ان يعلم لذلك اللفظ حقيقة لغوية وحقيقة
فيحمل عليها او حقيقة عرفية فانه يحمل عليها او لا يعلم احدهما ولا ينهما فيتوقف او يعلم بان له حقيقة
لغوية وعرفية كليهما فان كانا متحدين فلا نزاع فيه وان كانا مختلفين فقد وقع فيه النزاع وتوضيح المرام
وتحقيق الحق في المقام يقتضي بسطا في الكلام منوط بما عرفت سابقا ان الحقائق بعد اللغوية
والشرعية والعرفيان فكل لفظ ورد اما له حقيقة واحدة منها او اكثر وعلى الاول اما ان يكون معناه
الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح الا اذا كان العرفيان عرفيتين خاصتين فان فيه
تفصيلا يأتي وعلى الثاني فاما ان يكون الاثنان منها او ثلث او اربع فيحصل من ضرب هذه الاحتمالات الاكثر
في الحقائق الاربعة صور بعض مذكرنا خمسة لشبهة منها او يعلم الباقي بالمناسبة **الاولى** تعارض
العرف العام مع اللغة فاعلم انه اذا ورد من الشارع او غيره ممن شانه لفظ كان له حقيقة لغوية وحقيقة
عرفية عامة وكان مجردا عن القرينة الدالة على المراد فقد اختلفوا في انه هل يحمل على الاول او الثاني
على قولين احدهما انه يحمل على الثاني وهذا مختار الاكثرين منهم العلامة في يب والنهج والعدة
والشهيدين في شرح الارشاد وتاليهما في التمهيد والبيضاوي في المنهاج على ما حكي بل حكي عن جميع
علماء الاصول وثانيهما انه يحمل على الاول وهذا محكي عن بعض من غير ذكر اسمه ونقل من الشهيد في
انه توقف في القواعد وقبل الشروع في المقصد نذكر مقدمتين **اما المقدمة الاولى** فهو تحرير محل
النزاع اعلم ان المسئلة صور احدها ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في شيء وفي العرف العام في شيء
اخر ويعلم تاخر هذا العرف عن حين صدوره فان اللفظ هنا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى
اللغوي لان الثابت حين الخطاب هي الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فلغرض دائما
المقدمة الثانية فلان المطلوب الشرعي بل كل خطاب يقصد الى المخاطب يجب حمله على ما يفهمه من المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجهه اليه لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى الذي اريد به على ما هو المقصود والمراد
من المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل
عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم من اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم
الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وما ينافيه الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما ويريد خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف
الغائب والمعدوم انما يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب ثم بثبوت ما يرفعه من تكليف الغائبين و
المعدومين هو تكليف الموجودين من الحاضرين لا يستلزم التكليف وما قاله في جميع الازمنة بالاجماع
بل الضرورة ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ولان حكمي على الواحد

حكمي على الجماعة

[illegible]

في تعارض العرف العام مع اللغة

حكمي على الجماعة وبعد الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص التي ادعي السيد المحقق العلامة تواترها ولما تقرر
من الهرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات في صدر التصادق ثم ان حكم الله في الاولين و
الاخرين وما يصنع عليهم سواء الا من علم ان حادث يكون مع الاولين والاخرين ايضا في منع الحوادث
شرعا وان الفرائض عليهم واحدة ليس للاخرين من امر الفرائض ما ليس منه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون
بر وثانيها ان يرد اللفظ المزبور ويعلم تحقق العرف العام حين صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة
عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه كما ينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم العرف
بغير الصورة الاولى وثالثها انه يرد اللفظ المزبور وجهل ان المعنى الثابت حين صدوره هل
هو الحقيقة اللغوية او العرفية وهذه الصورة مما وقع في محل النزاع فالنزاع فيما ثبت نقل اللفظ
من معناه اللغوي الى المعنى العرفي العام الذي يكون متبادرا عند العرف العام بلا قرينة وصدوره اي
اللفظ من الشارع واحتمل كون صدوره من قبل هجر المعنى اللغوي حتى يحمل خطاب الشارع عليه وبعده حتى
يحمل على المعنى العرفي **واما المقدمة الثانية** فقد وقع ما ربما يتوهم من التناقض بين الخلاف في المقام والوفاق في
ان المطلقات تنصرف الى الافراد الشائعة وبيان التناقض ان الحمل على المعنى العرفي ترجيح للعرف وحمل المطلقات
على الافراد الشائعة وسلفنا هذا اختلفوا في حمل كلام الشارع فبعضهم تقديم اللغة والحمل عليه وقال كثيرهم
بتقديم العرف والحمل عليه وتوقف في القواعد ومن المعلوم ان المعنى العرفي العام هو المعنى الحاصل للفظ بكثرة
الاستعمال فيه الى ان يهجر المعنى اللغوي ولا شك ان هذا النقل التعييني مسبوق بحصول التشكيك للفظ بالنسبة
الى هذا المعنى فان اللفظ يصير اولا ظاهرا فيه ثم يحصل النقل بالتدريج وكما ان من ينقل لفظ الكلي الى افرادها
حيث لم يحتج الحلاف والنزاع فيها باللفظ المنقول الى المعنى الثاني من المعنى الاول فظ عما ان كان النقل معلوما
في زمان الشارع يجب الحمل على المعنى العرفي المتاخر فلا وجه لتقديم اللغة او التوقف وان لم يكن معلوما فلا اقل
من كون اللفظ ظاهرا في المعنى العرفي ودكونا المعنى العرفي العام فردا شايعا في زمان الشارع فيجب ايضا الحمل عليه
نظرا الى اتفاقهم على ان المطلقات تنصرف الى افرادها الشائعة لا يقال ان النزاع في المقام في تشخيص صغرى
التشكيك وفي ان التشكيك هل هو كان ثابتا في زمانه في المطلقات الواردة في كلامه حتى يحمل على افرادها
الظاهرة ام لا فمن منع حصول التشكيك في زمانه وادعى التواطؤ بين الافراد قدم اللغة وحمل المطلق على الكلي
ومن لم يعلم بالحال توقف في المقال ومن قال بثبوت كون المتبادر العرفي فردا شايعا في زمانه قدم العرف العام
فالخلاف هنا والوفاق ثمة لا يوجب التناقض بين الكلامين لانا نقول المتوقف ولا على قول من قدم اللغة العرف
من ان النزاع ممنوعي لا يكفي كما سنقول هذا الجواب ان كان ملائما للظاهر من قولهم بان المطلقات تحمل على
افرادها الظاهرة اذ الظاهر منه حمل المطلقات التي كان التشكيك فيها ثابتا في زمانه فالظاهر قولهم في
هذا المقام فان الظاهر من القول بكون اللفظ حقيقة في العرف العام كونه حقيقة عرفية في زمانه لا على
نحو العرفية ولا ريب انه لم يكن في زمانه حقيقة في المعنى المتبادر العرفي بكون المتبادر العرفي فردا شايعا
في زمانه بلا شك وريبة بل يتكلم في تقديم اللغة بان النقل حادث والاصل تاخره عن زمان الشارع
الظهر شاهدا على كونه نسبة الافراد الشايعة في زمانه بل كان المعنى المتبادر العرفي ظاهرا فيه في زمانه عند بعض
الحمل الحقيقية ولذا وقع هنا النزاع كما عرفت المتوقفة بمحل النزاع وبالجملة الظاهر انه لا نزاع في

كون المعنى العرفي معلوماً لافراد الناس يقتضي التابع واتفق في بعض في زمان الشارع الى حد هجر المعنى اللغوي و
عدمه فانا نقطع في تعادله ولكن يمكن دفع التناقض بامور منها ما قلنا من ان يكون اختلافهم هنا مختصة
بالالفاظ المنقولة الى المعاني العرفية المباينة للمعاني اللغوية دون المطلقات المنقولة الى الافراد الشائعة
ولكن الانصاف ان هذا ينافي اطلاق كلامهم كما يعلم من تمثيلهم بمثل لفظ الدابة المنقولة من
مطلق ذوات القوائم الاربع الى خصوص الفرس الشائع ان يكون النزاع هنا في اثبات حصول
النقل في زمان الشارع وعدم حصوله فمن يدعي تقديم اللغة يدعي مطابقة كلام الشارع مع كلام
اهل اللغة من حيث الوضع نظراً الى اصالة تأخر الوضع في زمانه على وفق اللغة من غير نقل وذلك
لا ينافي حمل اللفظ على الفرد الشائع لكون الكلي منطبقاً على المعنى حينئذ لنا المعنى العرفي في مقام الارادة
لو كان اللفظ من المطلقات المشككة ومن يدعي تقديم العرف يدعي انه موضوع له وان المعنى اللغوي
قد هجر ونظهر ثمرة الخلاف في غير المطلقات المشككة كالعمومات وغيرها مما نحن نقدم اللغة لا
نحملها على المعنى العرفي ومن يقدم العرف يحملها عليه لادعائه وضع اللفظ له في زمانه فيظهر ان
من يقدم اللغة مذهبه لا ينافي كون المطلقات عنده منصرفة الى الافراد الشائعة وتوقف المتوقف
انما هو لاجل عدم كون النقل وعدمه عنده معلوماً في زمان الشارع فيتوقف في مقام الاجتهاد ويرجع
الى الاصول والقواعد في مقام العمل وهذا الوجه هو الظاهر من كلامهم كما لا يخفى على المتتبع الذي
كان له ذوق سليم وفهم مستقيم في فهم العبائر الثالث ان يكون اتفاقهم على الحمل في المطلقات
المذكورة مختصاً بالتشكيكات الحاصلة من غلبة الوجود فان غلبة الوجود امر لا يحتمل حدوثها
بعد زمان الشارع غالباً اذ الانسان الذي الى الآن لما حدث كان غالباً وهو كان في مبدأ
وضع هذا اللفظ ايضاً كذلك واما التشكيكات الحاصلة من غلبة الاستعمال حتى صار في غاية القلة بكونها
من قبيل المجاز المشهور ولذا جعلنا اطلاق كلامهم في ذلك المبحث على التشكيكات الوجودية واما ما ذكر
في هذا المبحث فانما هو في الالفاظ المنقولة من المعاني اللغوية الى المعنى العرفي نقلاً ناشياً من كثرة
الاستعمال سواء كان المنقول عنه والمنقول اليه متباينين او المعنى او كلياً والثاني في فرد [illegible]
نسبة الى التشكيكات الحاصلة من غلبة الاستعمال قبل البلوغ الى مرتبة النقل فانه لا يقطع بوجوده حين
صدور الكتاب حتى يتفق على الحمل فاختلفوا في ان مراد الشارع من تلك الالفاظ التي ثبت النقل في زماننا
هل هو المعاني اللغوية او العرفية العامة اذا عرفت هذا فاقول ان المهندسين قد علموا ان التحقيق انه لو علم
بهجر المعنى اللغوي حين ورود الخطاب فاللفظ محمول على الحقيقة العرفية العامة بلا اشكال وان لم
ان يعلم بعدم هجره حين وروده او يثبت في الهجر والعدم فان كان الاول فالحق التوقف بعدم ثبوت المعنى
الحقيقي حين وروده لا يرجح لزوم الحمل على اللغوي اذ لا معارض له حينئذ واما مع الشك في ثبوت الحقيقة
العرفية حين وروده وعدمه وعدم هجر المعنى الحقيقي فهنا اشكال ولكن الاظهر حمله على اللغوي الا اصالة
عدم ثبوت الحقيقة العرفية العامة في هذا الحين واما مع القطع بثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية العامة
كليهما في زمان ورود الخطاب فقيل يصير اللفظ مشتركاً ويكون مباحثه المشترك في الحمل على الجميع او
على احدهما بقرينة على الخلاف فقيل يحمل على الاول وقال الاكثر على تقديم الثاني وحمل الخطاب عليه

وهو الاظهر

وهو الاظهر لما مر من قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولان بناء الشارع وظاهر بعنده و
مخاطبته معنا وبين طريقة العرف دون اللغة ولبعد ان هذا اذا لم يكن غلبة الاستعمال في الحقيقة العرفية
العامة ولا في الحقيقة اللغوية ثابتة وكذا اصل الخطاب على الفاظ في الاستعمالات الشرعية فان اللفظ
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ان كان الثاني اي الشك في الهجر والعدم وصول الثالث [illegible] بقرينة موجبة
لحصول الظن بحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية كغلبة استعمال اللفظ في احدهما حينئذ والا فالاظهر الذي يقتضيه
هو التفصيل من طرق بيانات اللغويين المتقاربين لعصر الائمة او المعاصرين لهم فيها يتوقف المعنى اللفظ
من غير تعرض لبيان معناه العرفي كان يقولوا الصعيد هو التراب وكان الصعيد في عرفنا المطلق وجه الارض
مثلاً فالمعتمد هو تقديم اللغة وحمل كلام الشارع عليه لوجوه منها اصالة تأخر حدوث نقله الى مطلق وجه
الارض عن زمان الشارع والمنافاة فيهما في اعتبار الاصل مع جريانه مستظهرة ومنها التبادر فانا نتبادر
من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفنا فرعن زمان الشارع فيحصل لنا الظن بكونه
حقيقة فيه حتى في زمان الائمة ايضاً والا يكون مهجوراً في زمانهم لنقول بانما حضرة ونتبادر المعنى العرفي
العام في هذه الازمان لا يثبت به المدعى اي كون المعنى العرفي ثابتاً في زمانه الا بضميمة اصالة تشابه
الازمان وثبوت التشابه فيما نحن فيه ممنوع ومنها استبعاد [illegible] لغة لسان الشارع مع لسان النقلة
من اهل اللغة مع قربهم بالمعصومين كالاصمعي وصاحب الصحاح والقاموس ولا شك انهم ينقلون لنا
عرفهم لا اللغات المهجورة فسواء قلنا بتقديم اللغة او العرف العام يجب حمله على اللغة وعلى ما نقلوه فيكون
النقلة المتقاربين لزمان الشارع اذ لو كان الوضع الثابت في كلام الشارع وضعاً عرفياً حادثاً
مسبوقاً بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المتجدد وفي عدم
التعرض له لا شرط اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم ومنها تصريحات بعض النقلة
بانا نذكر في كتابنا ما يحتاج به فهم معاني الفاظ الكتاب والسنة ولا شك انهم من اهل الخبرة فاذا
اخبروا عن شيء من المعنى مع عدم وجود معارض له يجب الاخذ بقولهم لما حققناه سابقاً في العمل بخبر [illegible]
من تدوين الكتب اللغوية مقارناً لزمان الشارع انما يكون لفهم الفاظ الكتاب والسنة فعلى هذا لو كان
الحقيقة العرفية ثابتة في زمانهم وقبله لنقلوا ذلك لانهم لا ينقلون لنا اللغات المهجورة لانه [illegible]
الغرض فمن عدم نقلهم يحصل لنا القطع بعدم ثبوتها في تلك الازمان فان الغرض الاصلي من تدوين
اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعاً للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل
ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني
المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض للمؤلف انما يتأتى بذلك
فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المتشبث [illegible] اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير ومع تصريحهم على العرفي كما اتفق في الجملة
الامثلة ومنها ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة ولغات المهجورة قليلة بالنسبة
اليها ولا ريب ان الظن يلحق الكثرة والغلبة فتقدم هذا واما فيما بيناه انما هو لتصحيح مثلاً في اللغة للتراب
وفي العرف العام لمطلق وجه الارض ووجدنا عرفنا موافقاً لعرفهم فالحق تقديم العرف العام وحمل كلام الشارع

وبين زمان العرف العام وزمان الشارع

عليه الموجود الآن بل كل طريقة الشارع في خطاباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة كما مرّ فهذا
الى الاستقراء فانا وجدنا خطابات الشارع غالبا مطابقة للعرف العام في صورة مطابقته مع عرف نقلة
متن اللغة كالمذكورين القريبين من عهده ع والقول بتقديم العرف العام على اللغة مع وجوه الاولى
الاستقراء فانا تتبعنا وجدنا ان الغالب ثبوت العرف العام في زمن الشرع لا اللغة فليلحق محل الشك بالغالب
عملا بالاستقراء وفيه ان اريد بذلك الاستقراء ان الغالب في الخطابات الواردة في كلام الشارع واستماعه كونها
موافقا للحقيقة العرفية فمحل الشك يحمل عليه لان الظن يتبع الغالب فمردود في المراد بان الاستقراء والغلبة المحققة
وجد فيما حصل فيه ما يكون العرف واللغة متحدين او فيما يكون العرف واللغة مختلفين ان كان الاول فالاستقراء
والغلبة مسلمان ولكنهما لا يجديان نفعا في المقام لان الاستقراء على هذا الفرض معارض بمثله لانك كما
تقول بذلك في جانب العرف العام يمكن ان نقول في جانب اللغة وان كان الثاني فنقول اولا ان
الاستقراء والغلبة ممنوعان وثانيا لو سلمناهما فنقول بكون هذا الظن الحاصل من الاستقراء و
الغلبة معارضا بالظن الحاصل من ظواهر كلمات اللغويين وقولهم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى
فان الظاهر بل المتبادر من قولهم هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخر عن زمان
الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه ولا يكون مهجورا في زمانه كما مر فعند التعارض بينهما لم نقل بترجيح
الثاني فلا اقل من التعارض والتساقط فيبقى الاصل سليما عن المعارض وان اريد بذلك الاستقراء
ان الغالب في الالفاظ الواردة في كلام الشارع التي يكون لها الحقائق العرفية واللغوية معا ان المراد
منها الحقيقة العرفية على سبيل الحقيقة فمحل الشك يحمل عليه ففيه اولا ان الاستقراء والغلبة ممنوعان
وثانيا على فرض التسليم معارض بما ذكرناه فيبقى الاصل سليما عن المعارض وان اريد بذلك الاستقراء
ان الغالب في الالفاظ الواردة في كلام الشارع واستماعه التي لها الحقائق اللغوية والعرفية وجدناها
كذلك فنبدل ايضا ما مر فان قلت ان العمل بالاصول انما يكون من باب الظن اذ الاصل بنفسه لا يصلح
للحجية فبناء على هذا بعد ملاحظة ذهاب المعظم الى ما هو على خلافه لا يحصل الظن منه
لو قيل اصالة تأخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان التأخر في الجملة مسلم ولكنه لا يجدي وان اريد
مطلقا بحيث يشمل محل البحث فلا نسلم ثم قلت اولا ان كون العمل بالاصول من باب الظن ممنوع فتم
وثانيا ان العمل بالشهرة ايضا انما يكون من باب الظن فحينئذ اذا راينا كون دليل المشهور ضعيفا لا يحصل
منه الظن اصلا فان قلت انه يحتمل ان يكون دليل المشهور غير ما ذكروه من الاستقراء وذكرهم اياه
من باب التأييد قلت هذا مستبعد في الغاية سيما مع كونهم في الكثرة [illegible] من ذكر المؤيد ان يبدي
ذلك الدليل فان قلت ان اصل تأخر الحادث معارض باصل عدم التكليف بيانه اذا كان الحمل على المعنى اللغوي
مستلزما لاثبات وجوب شيء او حرمته وقد يعارض باصل عدم التخصيص بيانه اذا كان الحمل المذكور مستلزما
للتخصيص وقد يعارض بشيء آخر مما يخالف الظاهر فلا يمكن ترجيح الحمل على المعنى اللغوي قلت كلما ذكرت يجري مثله
لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة للتعارض وجعل الترجيح بينهما فيبقى اصالة تأخر الحادث
سليمة عن المعارض ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسألة بالعمل بالاصول في موارد جهالة لانا [illegible]
بل العلوم اطبقوا على خلافه فتم [illegible] الثاني ثم لا شك فان المعنى العرفي هو المتبادر والا لم يكن حقيقة

عرفية لتوقف

عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر بالجملة الناس عند الاطلاق لا يفهمون منه غير المعنى العرفي
وعلامة التبادر العرفي مسلم ولكن بذلك لا يثبت تقديم العرف على اللغوي مع ان الاصل تأخر الحادث من
زمان الشارع كما مر منا فان قلت ان هذا التبادر معارض بالتبادر الحاصل من قول اللغوي وتقريره كما
مر فبعد تعارض هذين التبادرين لو لم نقل بتقديم التبادر الحاصل من قول اللغوي فلا اقل من التساقط
بينهما وعدم الترجيح لاحدهما فيرجع الى الاصل على انه قد مر ان التمسك بالتبادر العرفي لا يثبت به تقديم
المعنى العرفي على المعنى اللغوي في حمل كلام الشارع عليه الا باصالة التشابه بين زمان الشارع والعرف
وذلك فيما نحن فيه ممنوع لان الاصل هنا يعين عكسه غالبا وهذا يرد عليهم ايضا اثبات التبادر العرفي ثم ان
العرف غير منضبط فلا يصح التعويل عليه وضعف الكلام في المنضبط قد مر قال الثالث انه يستبعد استمرار
العرف العام بعد زمن النبي ص [illegible] ان التبادر من قول
اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون
حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل على انه لو كان الوضع الثابت قبل زمان المتقدم
وضعا عرفيا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره بعد حدوث الوضع الثاني
ومجرده اذ تعرضهم لذكر المهجور وترك الحادث مع ان الشارع مما حققوها ووقع على طبق العرف دون
اللغة المهجورة في غاية البعد [illegible] على اتحاد الوضع في زمان الشارع وقبله
الى عصر ذلك تمام من الوجوه الدالة على تقديم اللغة [illegible] الرابع انا لم نجد احدا اورد عليه [illegible]
شرعيا ان يطالع الكتب الفقهية ويفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما يفهم [illegible]
على المعنى اللغوي بالمجرد سيما عند [illegible] ان يحمل على المفهوم منه [illegible] ان العرف مقدم على
ما لا كان الواجب الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهم مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي
وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط [illegible] تقديم
[illegible] فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا مجال لحمل عليه وفيه ان عدم الفحص ثم لو
سلم ذلك فيحتمل ان يكون عدم الفحص لظهور عدم النقل واتحاد العرف واللغة الخامس
المعظم على تقديم العرف على اللغة والاصل في الشهرة الحجية فهي تفيد الظن والظن في الموضوعات
المستنبطة حجة [illegible] بما مر من ان حجيتها من باب حجية مطلق الظن في الموضوعات المذكورة
لا من باب التعبد المحض والظن هنا حاصل منها في المقام بعد ملاحظة ان دليل المشهور في تقديم العرف
على اللغة ضعيف [illegible] والقول بتقديم اللغة على العرف العام [illegible] اللفظ
حال الصدور حقيقة في المعنى العرفي ومجازا في المعنى اللغوي [illegible] لحصول الشك في
سببا النقل والتغيير بعد الحكم بقاء الاول [illegible] الثاني لان الاصل تأخر الحادث وبقاء السابق كما
الى ان يعلم الرافع وفيه ان التمسك بهذا الاصل صحيح فيما قلنا فيه بتقديم اللغة واما فيما يتعين الحمل
على اللغة بغير اللغوي والعرفي معا فلا يصح غير التمسك بهم بل لا بد من الحمل على المعنى العرفي لما مر من ان
الاصل حجيته من باب الظن وفيما المفروض يكون الظن على خلافه لا اصل كما ظهر فهذا القول بالاطلاق
ضعيف كما لا يخفى ولا تنس [illegible] ان ما ذكرنا من التفصيل يكون على خلاف الاجماع لان المسألة اجتهادية

ثم بعد تسليم الدليل لا نص ولا اجماع فيه فضلا عن تنقيح الدليلية لانا نقول لا مانع من التقليد مع ان هذا التفصيل مما يظهر من السيد البحر العلوم ره وقد اختاره استادنا الشريف ره مع انا لا نتابى بالانفراد اذا صح الدليل ما افدنا

في تعارض اللغة مع العرف الخاص

الثانية تعارض العرف الخاص مع الحقيقة الشرعية مع اللغة اعلم انه قد استظهر بعض العلماء من والده في بعض كتبه تقديم العرفية الخاصة لانها المتبادر وفي بعض جزم بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب من اهل العرف الخاص وجميع الناس والحق تقديم الخاصة ان كان كل من المخاطبين من اهل العرف الخاص وتقديم اللغوية ان لم يكونا منه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما واما ان كان احدهما من اهل العرف الخاص دون الاخر فيرجع هذا الى تعارض عرفي المتكلم والمخاطب واما ان كان الخطاب موجها الى جميع الناس فالمسئلة تتفرع على ما اذا تعدد عرف المخاطبين والكلام فيه قد مر

في تعارض العرف العام مع العرف الخاص

الثالثة تعارض العرف العام مع العرف الخاص اعلم انه لا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه كيف يمكن اجتماعهما مع ان تحقق الاول يتوقف على كونه متبادرا عند الجميع والثاني يتوقف على كون غيره متبادرا عند جماعة خاصة ودفعه ان يكون لفظ له عرفية خاصة بالنسبة الى معنى على قسمين احدهما ان يكون غير المتبادر منه عند طائفة معنى من دون ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية خاصة لا مطلقا واكثر العرفيات لاهل الصناعات والعلوم الخصوصية من القسم الثاني وامتناع الثاني مع العامة ظاهر واما اجتماع الاول معها فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل المراد به ما كان معروفا لاغلب الناس فلا ينافيه تبادر غيره عند طائفة قليلة اذا ظهر ذلك ودفع الشبهة فاعلم انه اذا كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان مطلقا ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص وهو اللفظ المفيد فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة على المراد فصرح السيد الاستاد ره بانه ان كان المستعمل من اهل العرف العام وجب حمله عليه فيحمل لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل من اهل العرف الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يثبت لهم الاصطلاح فيه فيحمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه بينهم وان اشتبه حال المستعمل انه هل هو من اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا للمشتبه المشكوك فيه بالغالب فيه ان الاعتبار بحال المستعمل فقط من غير ملاحظة حال المخاطب علمها او علم احدهما باصطلاح الاخر ودليل عليه كان ما صرح به بعض الفضلاء من تقديم العرف العام مطلقا من غير تفصيل بين صور هذه المسئلة ايضا لا دليل عليه وتمسكه في تقديمه عليه مطلقا بالاعرفية ضعيف لمنع اطلاقه فالتحقيق يقتضي التفصيل ان يقال ان المخاطبين ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه مطلقا في القسم الاول للاعرفية وكذا في القسم الثاني من المخاطب من الحيثية المخصوصة لكونه كالقرينة وان كانا من غير اهل العرف الخاص وجب الحمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه دون الاخر فيرجع المسئلة الى اختلاف عرفيهما وان تعدد المخاطب بالجميع يرجع الى تعدد عرف المخاطبين وقد مر

في تعارض الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة

الرابعة تعارض الحقيقة الشرعية مع العرفية العامة والخاصة وقد حكم الاكثر بتقديم الشرعية مطلقا وقال استادنا الشريف ره بتقديم العرفية

معللا

معللا باستظهاره ولهم على ذلك وجوه منها ان الشرعية طارئة وناسخة فلا يكون غيرها معارضا لها فلا يعول عليه بعدها اما انها طارئة وناسخة فلان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع اللفظ في المعنى الشرعي مستعملا لا يفهم غيره ويتبادر منه الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا او منسوخا واعترض عليه بان هذا انما يتم على القول باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بالغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ منقولة في اول الامر وفي بدوه فلا يتم ذلك اذ وضع لفظ لمعنى لا يوجب نسخ المعنى في الاخر الا بعد كثرة الاستعمال واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بناسخية الشرعية اعم من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غيرها ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وفي خطابات من هو تابع له الا فيه اذ وضعه مع التمكن من المجاز ليس الا للاستغناء عن تجشم نصب القرينة فلو لم يكن في نظره نسخ الاول مطلقا وعدم استعمال اللفظ في خطاباته لكان كل اطلاق محتملا للمعنيين فلا يحصل الفهم بدون القرينة فينتفي فائدة الوضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية وعلى هذا فالاولى ان يقال في تقرير الدليل حصول الشرعية اما بالغلبة الموجبة للتبادر فيصح بها قطعا او بالوضع في اول الامر فيكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غير ما وضع له فيحمل على الشرعي في خطاباته وخطابات تابعيه الا انه يرد مع ذلك اولا ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققه عند الشارع واصحابه وعلى هذا فاللازم تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل على المتبادر انما هو فيما اذا علم انه متبادر عند المخاطب ايضا وثانيا ان كون نسخ المعنى الاصلي منظورا للواضع ممنوع وما استدل به لم حاله ومنعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا يحصل الا بذلك لا يخلو عن النظر لمنع انحصار الحكمة فيه ومع تسليمه فاللازم ان يكون مراده في غالب استعمالاته ذلك لا الجميع لتحقق الحكمة به ايضا ومنها ان ما عدا الشرعية مجاز بالنسبة الى عرف الشرع فلا يحمل عليه مجردا عن القرينة واورد عليه بان المجازية انما هي اذا استعملت الحقيقة العرفية في عرف الشرع لمناسبة معتبرة لا مطلقا ومنها ان الناس محاورة اهل كل لغة على مصطلحهم فيحاورهم عليه لانه انما هو اذا كان المتكلم من اهل هذا الاصطلاح ومنها ان محل النزاع انما هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية ومعلوم ان المتكلم حينئذ يكون بعرف الشرع دون غيره وورد عليه بان ذلك فيما اذا علم انه في بيان الحكم الشرعي لا العرفي اذ يجوز كون الحكم متعلقا على المصاديق العرفية كما يجوز كونه متعلقا على الماهيات الحقيقية والمركبات الشرعية على ان دعوى ظهوره في ارادة المعنى الشرعي اذا كان في بيان الحكم الشرعي مطلقا حتى لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح ممنوعة فكيف يدعى العلم بها واستدل الاستاد ره على ما اختاره من تقديم العرفية على الشرعية بان المعنى الاول اقرب المجازات من الثاني بالنسبة الى المعنى اللغوي فانه بعد ما ذكر من تقديم اللغوية على العرفية عند تعارضهما ثم قال يثبت على التقدير من تقديم اللغة على العرف فحصل لنا القطع بعدم ارادة الشارع من اللفظ معناه اللغوي فلا يحمل القطع على الحقيقة العرفية لانها اقرب المجازات او على الشرعية او يتوقف لاحتمال تساويهما

هو الاول لان المجاز ح اما ان يكون واحدا او متعددا ان كان الاول يكون اللفظ مجملا على الحقيقة العرفية ما لم يكن مجازا قريبا وان كان الثاني فاما ان يكون معناه العرفي اقرب من غيره او هو وغيره متساويان لا سبيل الى الثاني والثالث ادون المستبعد في الغاية ان يكون الشي بمعنيين مجازيين وكان استعمال اللفظ في احدهما اكثر من استعماله في الاقرب وهكذا في صورة التساوي فتعين الاول وهو المطلوب واما لو كان مجازا تقديم العرفي على اللغة وحصل لنا القطع بذلك فهل هو محمول على التقدم الاول فيه اشكال والتحقيق التوقف لا يقال ان اللفظ بنا على هذا القول يحمل على التقدم لان العقد المتيقن من مجمل معناه اللغوي انه يكون مجموعا من الحقيقة العرفية وما كونه مجموعا معها بحسب المنفعة لا قرينة على الاصل بقا المواقفة بقدرها لانا نقول ان العمل بالاصول انما ان يكون من باب الظن او من باب التعبد والثاني على الاول ليس ح العمل بالاصول لا اصل بقبا الظن في المقام حتى يكون معتبرا وعلى الثاني انما ان يكون الدليل على حجيته التعبد هو الاجماع او بنا اهل العرف او العقلا او شي منها لا يدل على اعتباره الا اذا كان مفيدا للظن وانا سطلقا فلا كما لا يخفى هذا القول فيه نظر من وجوه كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والا جرية عنها فلا نطيل الكلام بذكرها فالمثبت عندي وفاقا لبعض المفضلا هو ما ظهر منها اوردناه على ادلة المثبتين من انه اذا كان المخاطب من علم البناء بالمعنى الشرعي بالنسبة اليه تحقق الشرعية وان علم عدمه فتحمل المشكلة المتعقبة عرف المتكلم او المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم يعلم شي منها لاصالة عدم حصول البناء للمخاطب لا يقال يلزم على هذا عدم جواز حمل الخطابات المشتملة على الحقايق الشرعية على المعنى الشرعي لعدم حصول تميز عندنا المخاطب لانا نقول ان الغالب في خطابات الشارع مع اصحابه واتباعه دمع اهل الشرع معرفتهم بطرايق عرفهم وموافقته لديننا في مثل هذا الزمان حيث كان العرف الشرعي منتشرا وكلما كان في موضع الشك فالحمل على الغالب لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما عرفته وسنطرح بحث استقرارا ايضا على ابلغ الوجوه ان شا الله

الخامسة تعارض الشرعية واللغوية اعلم ان المحكي من الشيخ والعلامة والشهيدان والحاجبي والعضدي والبيضاوي والرازي جماعة اخرى انهم ذهبوا الى تقديم الشرعية على اللغوية وحكي عن بعض انه ادعى الاجماع عليه ونقل عن الامدي عنه قال بالتفصيل وهو تقديم اللغوية اذا كان اللفظ متعلقا للنهي وتقديم الشرعية اذا لم يكن كذلك وعن الغزالي التوقف والاول المشهور بوجوه منها ان الشرعية مقدمة على العرفية العامة والعرفية مقدمة على اللغوية فالشرعية مقدمة عليها وفيه ان قد ظهر حاله الاجماع اطراد تقديمها على العرفية فتقدمها على اللغوية مما لا دليل عليه ومنها ان الوجه المذكورة في تقديمها على العرفية وقد ظهر ما فيه ولا تدعي على الاول انه لو حمل على الشرعي لزم كونه مبينا عنه وهو باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح وهو لا يكون الا بموافقة الامر فاذا كان منهيا عنه لزم اجتماع الامر والنهي وهو باطل انا نمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح وثانيا انا نمنع ان الصحيح لا يكون الا هو المامور به مطلقا بل انما هو في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وثالثا ان المراد ح لا يكون هو الصحيح بل الاعم ولو مجوزا او الحمل على اللغوي ايضا تجوز ولا ترجيح له على الثاني فما ترجيح ايضا ظهر اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحكم في هذه الصورة عندي كالحكم في الصورة الرابعة وحضل الشارح التعرف

في تقديم الشرعية على اللغوية

هنا تفصيلا آخر قاتلا والحق التفصيل بين الالفاظ فقيما يكون استعمال اللفظ في المعاني الشرعية اغلب من الاستعمال في غيرها يحمل اللفظ عليها للغلبة كما ان فيما يكون استعماله في الغير غالبا يحمل عليه لذلك واما فيما كان الاستعمال متساويا بينهما او علمنا بالتساوي فمقتضى ما ذكرنا الاجمال في كل لفظ اذا لم يكن الاظهر فالبين هو التوقف ولذا نتوقف في الالفاظ المتساوية الاستعمال في المعنيين المجازيين لكن لا يبعد الحكم بالبيان وعدم الاجمال والحمل على المعنى الشرعي نظرا الى انه لا شك في ان المعاني الشرعية مما يشتمل اللفظ اليها في عرف المتشرعة ولا شك ايضا في ان النقل الى هذه المعاني دون غيرها محتاج الى سبح وهو في المقام كون هذه المعاني من المخترعات فان ذلك يوجب كونها اظهر من غيرها في الارادة فيجب حمل اللفظ عليها ح ولو في الالفاظ المتساوية في الصنف الاول لان هذا الظهور بد ويمكن يزول بعد ملاحظة غلبة الاجمال في مثل هذه الصورة واما فيما شك في التساوي والعدم او شك في الغالب بعد القطع بثبوت غلبة الاستعمال في احدهما فالحكم في جميع صور هذا الفرض هو حمل اللفظ على المعنى الشرعي الا في صورة منها يجب فيها التوقف لا الحمل على المعنى الشرعي وهو صورة القطع بعدم غلبة الاستعمال في المعنى الشرعي والشك في ثبوت الغلبة في غيره فانه بعد ملاحظة ما ذكر من عدم الغلبة يصير في حكم المتساوي من ملحقاتها حكم صورة التساوي وهي الاجمال او التوقف وان لم يكن الحكم بالحمل على المعنى الشرعي لا ظهوره عند العرف نظرا الى ما عرفت من انه من المخترعات مستبعد في هذه الصورة كما بيناه واما في عكس هذه الصورة وصورة القطع بالغلبة والشك في الغالب فالحكم بالحمل على المعنى الشرعي لما ذكرناه من ان كون المستعمل فيه من المخترعات يوجب ظهوره عند العرف ما لم يحصل العلم القطعي بندرة استعمال اللفظ فيه بالنسبة الى استعماله في غيره او لم يحصل العلم القطعي بالتساوي والا يوجب الحمل على المعنى الشرعي فعلى الاول والتوقف على الثاني في الغلبة الاجمال كما ان في صورة القطع بعدم الغلبة في المعنى الشرعي والشك في ثبوت الغلبة في الغير يوجب التوقف فالتحقيق في المقام هو ان ثبوت الحقيقة الشرعية عند القائلين بها في الالفاظ التي وقع فيها النزاع فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية ام لا على المعاني الشرعية عند وجود القرينة على عدم ارادة المعاني اللغوية لكون الشرعية اقرب المجازات كما في الصور الثلث المذكورة هذا واما اذا قامت القرينة على عدم ارادة المعاني الشرعية فهل المعاني اللغوية هي اقرب المجازات ح حتى يحمل اللفظ عليها عند من قال بثبوت الحقيقة الشرعية ام لا والحق الاول لبقاء انس اللفظ بالنسبة اليهما ولكن قد ينجلي بحسب قرب زمان قيام القرينة على نفي ارادة المعنى الشرعي بزمان ثبوت الحقيقة الشرعية وبعده فعلى الاول يحمل على اللغة لبقاء الانس كاللفظ الذي ثبت فيه الحقيقة في زمان النبي وقامت هذه القرينة ايضا في هذا الزمان وفي الثاني لا يكون الانس باقيا كاللفظ المذكور مع قيام القرينة المذكورة في زمان الصادقين مثلا وبالجملة المتبع هو الظن والظهور ولا بد للمفتي من التحري والاجتهاد انتهى وفيه انه لو سلم اعتبار الظهور وسلم ولكن في بعض احكام الصور المذكورة على النهج الذي ذكره نظر يظهر وجهه بملاحظة ما ذكرناه من التفصيل في المقام فتدبر ولا تغفل فانه دقيق وينبغي التنبيه على امور الاول انه منا

تقدم من حكم تعارض الحقائق بعضها مع بعض انما هو اذا علم بتحقق الحقيقتين او ازيد واما
مع الشك في بعضها فيقدم المعلوم بثبوته لاصالة تأخر الحادث وعلى هذا فاذا تعارضت العرفية العامة مع
اللغوية ولم يعلم بثبوت العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية وربما يتوهم وجوب تقديم العرفية حينئذ لا
انا نرى ان كل من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع يحمله عليه ولا يتفحص عن معناه اللغوي ولو
وجب تقديم اللغة لوجب الفحص عنها وفيه ما مر من منع عدم وجوب الفحص اذا احتملت المغايرة سلمنا ولكن عدم
احتمال المغايرة تمنع حمل على ما يفهم عرفا بدون الفحص وربما يتوقف في تقديم العرفية اذا عارض استصحاب
المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي ويمكن ان يقال ان هذا التوقف لا يجري اذ تقديم العرفية لما سيظهر في بحث
الاستصحاب من وجوب التقديم ... اذا وجد معنى للفظ ولم يعلم بانه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق
بعدمه او المنحوت قبل الثبوت وورود هذا اللفظ في كلام الشارع يحمل اللفظ على هذا المعنى للاصل الثالث
قد يقع التعارض بين المجازات فيما اذا علم بعدم ارادة الحقيقة ووجوه التعادل التي مر جملة منها من انه لا بد
من الاخذ بالاظهر لو وجد الاظهر والا فيتوقف اجتهادا ويرجع الى الاصول والقواعد الفقاهتية السابع
اذا وقع التعارض بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ففي الترجيح خلاف واشكال والاكثر على التوقف
وتنقيح المقام ان نقول اعلم انه اذا كان للفظ حال صدوره معنى حقيقي قبل استعماله فيه بحيث صار
ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث ... وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل منهما
عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة معينة لاحدهما فهل يحمل على الاول او على الثاني فيه
خلاف ذهب ابو حنيفة في المحكي عنه الى لزوم الحمل على المعنى الحقيقي واستظهره بعض من المحقق البهبهاني
انا ... ونقل عن الشافعي انه ذهب الى لزوم الحمل على المجاز المشهور والمحققون على التوقف
منهم العلامة والشهيد الثاني والمحقق السبزواري واسناده الى الكل والسيد ...
والظاهر انه لا ... لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من اصالة
الحقيقة من غير ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وحيث لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف
كما صار اليه الاكثر للتوقف الا قول وجوه احدها ان اللفظ كان حقيقة في الحقيقة لانا قبل حصول
الغلبة في اللازم حمله عليها ايضا فيجب عملا بالاستصحاب ويمكن ان العمل بالاستصحاب مشروط ببقاء
الموضوع كما سيظهر في الاستصحاب والشرط هنا غير متحقق ... ولكن ... حجية الاستصحاب
... وثانيها انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل على الحقيقة للزم عدم حمل الالفاظ
الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة ... لاستعمالها في جميع الموارد الشرعية وغيرها
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها حتى قيل ما من عام الا وقد خص واما بطلان
التالي فلان اجماع المسلمين بل العقلاء منعقد على لزوم حمل لفظ العام على العموم مجردا عن القرينة وفيه
اولا ان الملازمة ممنوعة نظرا الى ان شيوع التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوية لاحتمال الحقيقة ... في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور ... فلعل التخصيص
... في محل البحث ... المختلفة بمعنى ان يكون اللفظ ... حقيقي قبل استعماله
فيه وكثر استعماله في معناه المجازي ... وثانيا ان بطلان التالي على نحو الاطلاق ممنوع

فان العام المخصص

فان العام المخصص بالمجمل يجب فيه التوقف عند جماعة المحققين ولا اجماع على الحمل على العموم فيه فهذا التوقف
ممنوع فان القدر المتيقن من اجماعهم على لزوم الحمل بالعمومات التي علم عدم التخصيص فيها لا مطلقا
كما لا يخفى وثالثها سلمنا جميع ذلك ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة باعتبار الاجماع لا
يستلزم ترجيحها مطلقا حتى في محل البحث وعدم القائل بالفصل ممنوع خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم
الى لزوم التوقف في محل البحث ورابعها انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل على الحقيقة للزم
التوقف في جميع الالفاظ ... والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع
التجوز وغلبة ذلك حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي فظاهر في الغاية وفيه ما ظهر
ولنا منع انه يجب حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب
عملا بالاستقراء المفيد للظن الحاصل منه بارادة المجاز وفيه هذا معارض بما مر من ظهور الوضع في ارادة المعنى
الحقيقي ولا نسلم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا الظن فيجب التوقف على انه يمكن المناقشة
في الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ على المعنى المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث ... فلم
يكن من افراد المستقرأ فيه ... هذا ولا يخفى انه اذا فرض حصول ظن اقوى من غلبة التجوز وكان معتبرا عند
العقلاء واهل العرف واللسان فلا اشكال في تقديم المجاز الراجح كما لا اشكال في تقديم الحقيقة المرجوحة
لو حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا ... في المسألة حتى يمكن ... بعدم القول بالفصل
ان محل البحث غير المفروض فتأمل ثم لا يخفى انه اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا
اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضي السالم عن المعارض وهل يلحق به صورة الشك فيه
اشكال من اصالة تأخر الحادث ومن انه مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف ثم لا يخفى
انه اذا علم بتحقق غلبة المجاز في زمان الخطاب وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال
في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي لا اذا علم المتكلم بها وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وان
لا ... في الحمل عليه ... اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل الشك في علم المتكلم بها من اصالة
عدم العلم ومن ... عدم الاطلاع عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا فتأمل جدا ثم لا يخفى
انه قد مر هنا في بحث ... شطر من الكلام في المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة فلاحظ ولا تغفل
منهج اختلفوا في ان دلالة الالفاظ هل هي ظنية او قطعية والمحققون على انها ظنية وهو
الحق نظرا الى انه ما من كلام الا ويحتمل فيه المجاز والاضمار والنقل والتقييد والتخصيص والاشتراك
وبذلك ... فقد عرفت ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وان الاصل عدم النقل والاشتراك والتجوز الذي
منه التخصيص والتقييد والاضمار ... فلا يعلم بوجود شيء منها يحكم بمقتضى الاصل واما لو احتمل احد
فان علم ... بتحقق واحد منها بقرينة يحكم بمقتضاها ... وقد يعلم تحقق واحد منها ولكن لا يعلم
تعيينه فيحصل التردد بين هذه الامور وليس واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم به بل لا بد من الرجوع
الى المرجحات الخارجية ولما لم يكن ... المرجحات معلومة لكل احد ... ضبطها ... الاصول ...
وضوابط التمييز بها الراجح عن المرجوح عند التعارض اذ يتصور ... صور عديدة يعتبر فيها الاحق
بتعارض الاحوال وهو يحصل من دوران اللفظ بين بعض مع بعض اخر كالمجاز والنقل والاشتراك و

في التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز المشهور

في تعارض الاحوال

في تعارض المجاز مع الاشتراك

التخصيص والاضمار والاخيران وان كانا قسمين من المجاز لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز
افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له ولو ذكر لكل واحد من هذه الصور مرجحا على الاخر من الخمسة الاخرى
صور التعارض بين هذه الخمسة بازدياد التخصيص والاضمار من اقسام المجاز لمزيد اختصاصهما ترتقي الى خمسة
عشرين صورة عشرة منها ثنائية والباقي ثلاثية او رباعية او خماسية ولما كان من الثنائية يتيسر العلم بالبقية
بها اقتصروا عليها وهي تعارض المجاز والاضمار وتعارض المجاز والتخصيص بالمعنى الاعم الشامل للتقييد ايضا و
تعارض المجاز والنقل وتعارض المجاز والاشتراك وتعارض الاشتراك مع النقل وتعارض الاشتراك مع التخصيص
بالمعنى الاعم وتعارض الاشتراك مع الاضمار وتعارض الاضمار والتخصيص وتعارض الاضمار والنقل وتعارض
النقل مع التخصيص فهذه صور عشرة لا بد من ذكرها اما الصورة الاولى فاعلم انه اذا دار الامر بين المجاز و
الاشتراك وتحقق التعارض بينهما فلا يخلو اما ان يكون التعارض بين الاشتراك اللفظي مع المجاز او بين الاشتراك
المعنوي مع المجاز او بين الاشتراكين مع المجاز فالكلام في المقام لا بد ان يقع في مواضع ثلاثة احدها في
تعارض المجاز مع الاشتراك اللفظي وثانيها في تعارضه مع الاشتراك المعنوي وثالثها في تعارضه معهما
وقبل الترجيح بينهما لا بد من دفع ما توهم هنا من ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ
الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب انه مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك
في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكرنا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى
وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي
والاثبات وذلك لان اللفظ اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر وايضا اما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر وايضا اما ان يصح
سلب المعنى او لا يصح فان كان الاول يجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها وان كان الثاني فالمجاز فلا يبقى لهذا البحث موضوع
فيمتنع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات ودفعه يمكن بوجوه منها ان هذه العلامات لا
انما يصح التمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما الالفاظ الغريبة
كالالفاظ المهجورة استعمالها عند العرب فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان عدم
تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو غلبة الاستعمال لا لانتفاء الوضع حتى يدل
على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى منها عند الجاهل بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى
يدل على الحقيقة ومنها انه لا شك ان التبادر وعدم صحة السلب علامة الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال
بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره
وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة
الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب وصورة الجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما فان قلت ان التبادر
وجداني والشك فيه غير معقول فان من راجع الى نفسه يجد انه فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يجوز الجهل
بذلك قلت قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه و
هذا كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كمسئلة الامر والنهي و
العموم والخصوص وغيرها فان من قال بان الامر للوجوب يدعي ان المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق
وهو الطلب لكونه ما خلا في مفهوم الايجاب ومن قال بانه للطلب يدعي ان المفهوم من صيغته ليس الا

الطلب والوجوب

في تعارض المجاز مع الاشتراك اللفظي

الطلب والوجوب في العرف انما بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يترجح احد
المذكورين يتوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه ومنها ان الاستدلال بهذه العلامات انما
ينفع مع انتفاء المعارض من نص وعلامة اخرى واما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا
ولا يمكن الحكم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك اذا ظهر
ذلك فلنشرع فيما كنا فيه فنقول اما الموضع الاول فاعلم انه اذا دار الامر بين المجاز و
الاشتراك اللفظي بينهما كان المستعمل فيه متعددا وعلمنا بنحو التتبع كصيغة افعل مثلا حيث
قطعنا بانها حقيقة في الوجوب مثلا ولكن لم نعلم بانها مجاز في الندب الذي استعملت فيه او
حقيقة فيه ايضا بالاشتراك اللفظي فلا يخلو اما ان نعلم بان واحدا من المعاني المعلوم استعمال اللفظ
فيها حقيقة ام لا وعلى التقديرين اما ان نعلم بان بين تلك المعاني المذكورة علاقة التجوز او نعلم
بعدم وجودها او نشك في ذلك ولا نعلم بشيء منهما فهذه ستة اقسام وقد اختلفوا فيها على اقوال
ذهب الاكثرون الى ترجيح المجاز في الجميع ومنهم المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب
المعالم والحاجبي والبيضاوي والعضدي على ما نقل عنهم ونقل عن ظاهر المرتضى وابن زهرة ومن
تابعهما انهم قد اختاروا ترجيح الاشتراك في الجميع ولذا حكموا باشتراك كثير من الالفاظ بل نقل عن الشهيد
الثاني في تمهيده انه نقل ترجيح الاشتراك مطلقا عن جماعة فانه لا اشتراك او اولوية المجاز على الاشتراك بل قال
جمع من المحققين باولوية الاشتراك ونقل عن جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت المناسبة والعلاقة بينهما
وبين ما لم توجد تلك فيه فرجحوا المجاز في الاول والاشتراك في الثاني ومثل استادنا الشريف بتفصيل
اخر وهو الحكم بالاشتراك في صورة القطع بعدم وجود المناسبة بين المعاني المستعمل فيها اللفظ واما في
صورة القطع بوجودها بينها فان علم بعدم ملاحظتها يحكم بالاشتراك ايضا وان علم بملاحظتها يحكم بالحقيقة
والمجاز وان شك في الملاحظة والعدم يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز واما في صورة الشك في وجود المناسبة
والعدم فان علم بعدم الملاحظة على فرض الوجود يحكم بالاشتراك ولكن لو علم بالملاحظة على فرض الوجود او شك
في الملاحظة والعدم على فرض الوجود يحكم بالحقيقة والمجاز وصرح بعض الاصحاب الظاهر عندي ترجيح
التفصيل الاول اي فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة والشك في الاخر وعلم بوجود العلاقة بينهما والتوقف
في الباقي وتوقف فيه بعض المتاخرين من اصحابنا مطلقا على ما صرح به استادنا الشريف وعن بعض فضلاء العصر
ونظير ثمرة النزاع فيما افاده في اللفظ المردد فيه كلام ولم يعلم معناه فعلى القول بالاشتراك يتوقف في حمله
بتجرده عن القرينة على المراد وعلى القول بالمجاز يحمل اللفظ المجرد على المعنى الحقيقي اذا كان معلوما والا يتوقف
وفيما وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة المعلومة فقط يحمل اللفظ على المعنى الاخر على القول بترجيح
الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على القول بترجيح المجاز الا انه لا يخفى ان ثمرة النزاع لا
تظهر في هذا الاستعمال الذي علم المستعمل فيه لانه لا يكون معلوما سواء كان تجوزا او اشتراكا وكذا لا
تظهر ايضا في استعمالنا من حيث الاحتياج الى القرينة وعدمه للاحتياج اليها على التقديرين بل انما
تظهر فيما رتب القائلين بترجيح المجاز على الاشتراك وجوه الاول الاستقراء وثبوت الغلبة
في الحقيقة والمجاز بعبارة ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها او ترجيح

١٣٦ ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقية او ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته
او ان المعاني المجازية لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي او ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية
ولا ريب ان الظن يلحق محل الشك بالاعم الاغلب واجيب بحصر او كلية منع الغلبة والكثرة بمعانيها
وثانيا ان الاعتماد على مثل هذا الظن لم يقم عليه دليل وثالثا ان الحكم بالحقيقة والمجاز
دون الاشتراك في محل الصورة مطلقا حتى فيما نقطع بعدم ملاحظة المناسبة فاسد لان
من شرط الحقيقة والمجاز هو العلاقة وملاحظتها ايضا اقول هذه الاجوبة كلها ضعيفة اما
الاول فلان صورة القطع بعدم ملاحظة المناسبة خارجة عن محل الخلاف والنزاع لان
النزاع انما هو في صورة الشك حيث كان متعلق الشك هو وجود المناسبة او الملاحظة وذلك لان
الكلام انما هو في اللغات ولا ريب انا بعد ما تتبعنا واستقرينا في الكتب اللغوية وجدنا استعمال
بعض الالفاظ في بعض المعاني على وجه الحقيقة وفي بعض آخر على وجه المجاز وفي الاغلب وجدنا الاستعمال
فقط من دون ان يحصل لنا العلم بالحقيقة او بالمجاز ومن المعلوم ان وقوع الشك من الاغلب في محل
الشك في الملاحظة والعدم ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الفضلاء من ان صورة التي وقع فيها
الشك في وجود المناسبة والعدم خارجة عن محل النزاع والحكم بالاشتراك فيها متعين نظرا الى
ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وجه ضعفه ان هذا الوجه لو كان موجبا لخروج الصورة
المفروضة من محل النزاع لكان موجبا لخروج الصورة التي علم تحقق المناسبة وشك في الملاحظة
والعدم من محل النزاع ايضا نظرا الى ان وجود المناسبة كما يكون شرطا للمجاز كذلك ملاحظتها ايضا
شرط له فكما ان الشك فيها شكا في المشروط وان لم يكن كذلك فما وجه الترجيح وتخصيص النزاع بصورة
الشك في الملاحظة والعدم مع امكان جعل النزاع فيما هو اعم منها ومن الصورة التي شك فيها في وجود
المناسبة والعدم بل الظاهر ان محل النزاع انما هو صورة الشك مطلقا كما مر واما الاول فلان
الحق ان المجاز اغلب واكثر وقوعا في كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة ولذا صار الاكثر الى ترجيحه
على الاشتراك حتى ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات وبنى على الاستقراء وصرح
الاكثر بان المجاز اغلب من الاشتراك واما الثاني فلان المدار في المسائل اللغوية غالبا على
الظن لتعذر حصول العلم فلا ريب في العلماء قديما وحديثا على اعتبار مثل هذا الظن الحاصل من
الاستقراء والغلبة كما ترى بنا فكلما يدل على حجيته اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز بخفاء
القرينة ايضا يدل على حجية مثل هذا الظن فكان الوضوح من جانب الخصم فهذه الامور المذكورة ولا
المخالفة فيصير الوضع الظاهرية عليه ايضا من جانب الاوضح ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع نوعي
فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في صورة ان اللفظ مجاز
لا مشترك بلا ضميمة قرينة لا غلبة الاصل بعدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا ولم نعثر على احد من
العلماء انه منع اعتبار مثل هذا الظن وما ترى من الخلاف الواقع بينهم في بعض المقامات انما هو في
اصل صغرى حصول الظن والعدم لا في الاعتبار والعدم بعد حصوله وبالجملة لا اناس من العمل
بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل حجية العمل بالظن الا ما خرج بالدليل الشرعي

ماظهر من اصالة عدم

ما ظهر من اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيه في انه الحقيقة او المجاز فان قلت اصالة عدم الوضع
معارضة باصالة عدم المجاز فان كونه المستعمل فيه مجازا محتاج الى القرينة والاصل عدم كونه الاستعمال
فيه بالقرينة قلت ان القرينة في محل النزاع لازمة على المتقدرين فان اللفظ المستعمل فيه دائر
الامر فيه بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله
في المعنى المتردد بين كونه حقيقة او مجازا محتاج الى نصب القرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما
اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك في تعيين ارادة احد معنييه
محتاج الى القرينة المعينة فان المشترك لا يتعين احد معنييه الا بالقرينة ومع ذلك لا يمكن التمسك
بالاصل في نفي القرينة وتوهم ان المنفي بالاصل انما هو القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز لا مطلق
القرينة ضعيف في الغاية لان مع القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل ووجودها في الكلام
مع الشك في ان القرينة الحاضرة قرينة المجاز او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بالدليل وليس
اذ لا يبقى التمسك بالاصل فالشك في الحادث فلا يبقى التمسك بهذا الاصل كما لا يخفى نعم يمكن دفعها
التمسك على مذهب من قال بمقالة المرتضى من ان المشترك عند تجرده عن القرينة يحمل على جميع
معانيه ولكن الظاهر ان اكثر المحققين على خلافه فان قلت اصالة عدم الوضع المذكور
معارضة باصالة عدم كون الاستعمال في المشكوك فيه بالعلاقة اذ لا ريب انه لو كان المستعمل فيه
في محل الشك معنى مجازيا يحتاج في الاستعمال الى العلاقة والاصل عدمها قلت انما طرد هب
من قال بان محل النزاع فيما كانت العلاقة موجودة فيه فلان العلاقة حينئذ ايضا لا بد منها في محل
النزاع ولا الوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز ح على هذا المذهب واما على مذهبنا من ان
محل النزاع اعم من صورة الشك في وجود العلاقة والشك في الملاحظة والعدم فيتمسك باصالة
عدم الوضع في صورة القطع بوجود العلاقة اذ لا معارض لها ح ويتم المقصود في صورة الشك
بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فتامل جيدا فان قلت لا يكفي في المجاز مجرد وجود العلاقة
بل لا بد من اعتبارها والالتفات اليها في الاستعمال المجازي والاصل عدم الاعتبار والالتفات
قلت ان التمسك بهذا الاصل مع فرض وجود العلاقة ضعيف لان الالتفات الى المعنى الاستعمالي
لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز كذا يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة
فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط
بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سالما عن المعارض فان قلت ان الحكم بالاشتراك وان كان
مخالفا للاصل ولكن الحكم بالحقيقة والمجاز مخالف للاصول لازيد من القول بالاشتراك بحيثية
لان القول بالحقيقة والمجاز ملزوم لاشياء كثيرة خلاف الاصل اذ المجاز عند المحقق يحتاج الى العلاقة
والقرينتين صارفة عن ارادة الحقيقة ومعينة للمجاز وهذه الثلثة محتاجة الى التفات
المتكلم والمخاطب كذا يحتاج الى الوضع النوعي والتفات كل واحد من المتكلم والمخاطب الى
الوضع له بخلاف الاشتراك فانه يحتاج الى الوضع والقرينتين والالتفات من المتكلم والمخاطب
اليهما ولا ريب انه لو دار الامر بين ارتكاب خلاف الاصول الاكثر والاقل كان الثاني اولى بالاختيار

قلت لا نسلم ان التثنية خلاف الاصل بالنظر الى القول بالاشتراك فان المشترك ايضا يحتاج الى
الوضعين والقرينتين والالتفاتين كل واحد من المتكلم والمخاطب الى هذه الامور الا ان يقرر تعليله
بكونه خلاف الاصل في الحقيقة والمجاز معا وبالاشتراك ايضا والتحقيق ان خلاف الاصل في جانب
الاشتراك اكثر منه في الحقيقة والمجاز وذلك لان ما ذكر من احتياج المجاز الى القرينتين ممنوع ان اريد
من تعدد القرينة تعددها حقيقة المستلزم لتعدد الحادث وان اريد منه تعددها اعتبارا بمعنى
ان الحادث واحد والقرينة الواحدة كافية وتقوم مقام القرينتين ولكن الجهة متعددة فلا نسلم
احتياج المجاز الى القرينتين بخلاف الاصل في المجاز من الاحتياج الى القرينة الواحدة والا الالتفات
من المتكلم والمخاطب اليها على هذا الفرض ليس الا التثنية لا الثلثة كما ذكر بحثها خرجت من العدد
المذكور هذه الثلثة بقي منه التعدد في المناسبة ايضا ليس على خلاف الاصل بعد ما فرض تحققها
وشك في الملاحظة لان محل جريان الاصل ليس الا فيما شك في تحققها لا فيما علم تحققها وكذلك
الوضع الذي هو مبنى الالتفات حدوثه شرط فرض وجود المناسبة فلهذا ليس بمجرى الاصل فيه فتعليله بكونه
خلاف الاصل في الحقيقة والمجاز معا وبالاشتراك على فرض الخصم ولكن التحقيق ان خلاف الاصل
في جانب الاشتراك يكون اكثر منه في الحقيقة والمجاز بالتثنية احدهما التفات المتكلم الى الموضوع
له والاخر التفات المخاطب اليه قيل ثم المشترك له انه المجاز ثم انه عديم كالاستعارة فالمتابع
ذكرنا فيه لانه لا توقف فيه اصلا بخلاف المشترك ومنه الفاضل ان صاحب كنز التيه الكاملة اولى
بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة اذ لا يخفى ان المتكلم ما هو اخس
والنقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى عدمها والظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب فيه او لان تخلل معارض بمنع من الاشتراك ومفاسد المجاز كما يستظهر
من دليل القول بالاشتراك وثانيا انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلامهم يعتبرون ذلك
كما صرح به بعض الفضلاء فان فيه ايمان العلماء منهم يعتبرون ذلك وربما يكون في محط نظر
على ان سبيل هذه الخطرة كلام الشارع وهو الحكيم على الاطلاق وثالثا ان الحكم لا يقتضي
ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص كما سيجيء في بحث التراجيح بعضه اذا كان المراد اظهار
البلاغة المجاز وعدمه فيعتبر بها لا لزيد وخلوه اخبر مستقل المقام والخلوص عن التشبيه اللفظي والمعنوي
ما لا يرتبط بالجهات التشخيصية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وبالجملة شان جميع كلام الحكيم
ليس لو نزيد ونظهر بانه لا محال الشريعة الاعم محض نظر الاصولي ورابعا انا سلمنا ذلك ولكن
حجية مثل هذا الظن لان لا اعتماد على مثل هذا الظن الحاصل من الدليل العقلي ولا استحسانات تمام يعلمه
دليل سمعا فالى انه لا يحصل هنا مثال ذلك يحن بالمدلول ولا بالمرجح فالتعويل عليها في كلام الا اتقانا
لا يخرج عن مجازفة التراجيح ان الاكثرين على ترجيح المجاز على الاشتراك بل لا يبعد دعوى شذوذ المخالف
حتى يمكن منع مخالفة المرتضى ابن الزهرة مع الاكثرين لانهم لم يوجد منهما تصريح بما غيره انهما صرحا بان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرد هذا لا يدل على المخالفة فلم يبق الا المخالفة التي اشار السيد اليهم
ولعله استنبط منهم القول بذلك الا انه لم يجد منهم تصريحا بالمخالفة المطلق عن بعضهم وبرهان ذلك

فيشدونه ويعترف ذهاب الاكثر الى ترجيح ذلك ويسلم ولكن بعد ملاحظة منعه لتسليم على الترجيح مع
وفي جميع العقود وعدم ثانيتهم حجتهم على كون المجاز ارجح في جميع الصور والسنة المتقدمة لا يوجب قولهم
حصول الظن بالوضع والترجيح مطلقا في جميع هذه الصور ان الشهرة حجية في اللغات من باب الظن
وهو بعد حاصل لما ذكر وللقول بترجيح الاشتراك على الحقيقة والمجاز في الجميع وجوه الاول ان اللفظ
قد استعمل في المعنى المشكوك فكونه حقيقة ومجازا والاصل في الاستعمال الحقيقة الا فيما قام الدليل على المجازية
ولم يثبت فيجب ان يكون اللفظ حقيقة فيه اما استعماله فيه فلان الفرض واما كون الاصل فيه الحقيقة فلامور قد
مرت اليها الاشارة منها انا نرى ان العرب يعرف باستعمالهم لاجل انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد
ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل في المعنيين المختلفين ومنها
ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له في اللغة حقيقة ولا مجاز له ولا يمكن
ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما يعدل عنه الى المجاز بالصارف الدليل ومنها ان الاستعمال في المعنى المشكوك فيه لا يخرج في الواقع
عن احد الامرين اما على وجه الحقيقة او المجاز فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني لعلمناه اما بتنصيص
اهل اللغة او بالقرينة ومن حاله الوجدان فلما لم يعلم احد الامرين نظرا الى ان وجود الخلاف بينهما لم يكن
ثابتا وعند نظر المنع من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة فان الاستعمال من حيث هو لا دلالة له على الحقيقة
كما مر سابقا وهذه الامور لا تنهض لنا سيما في هذه المسئلة الخلافية اما الاول فلانا نقطع بالحقيقة اذا
استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يتحقق قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة
الموجبة للحكم اذ ربما يكون لاتحاد المعنى تأثير في الانتفاء ان اللفظ فنقطع بالدلالة بواسطة الاستعمال في المعنى
الواحد لا يوجب حقيقة في قياس المتعدد على المتحد لعوان وجود العلة في المقيس على ان الفقهاء والاصوليين
اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كانوا اختلفوا
في ذلك ومر الاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان الاستعمال بنفسه دليلا على الحقيقة عند العرف والعادة
في المتعدد كما انه دليل عليها في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد ايضا كما اتفقوا على الدلالة في الواحد
ولما وقع منهم الخلاف في المسئلة وقد تقدم تقرير الجواب عن الاول مفصلا فراجع الرواية واما الثاني فلان
قولنا ان الحقيقة هي الاصل له احتمالان لان الاصل هنا له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ
ولم يعلم انه مراد في الاستعمال الا ان يكون مرادا منه الى ان يجيء عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد
من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل
بالمعنى الثاني منفي بين الاول وهو ان يكون الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون
متعددا وقد عرفت سابقا ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني
في المقام الاول والخلاف والنزاع انما هو في المقام الثاني فان اريد بالاصل المعنى الاول والثاني مع الاتحاد
المعنى فمسلم ذلك ولكن لا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود وان اريد معنى الاصل الذي
لو تقع الخلاف فيه ونقل الدليل عليه وقوله بدلالة ان اللفظ الواحد قد يكون له حقيقة في اللغة ولا
مجاز له ولا يمكن ان يكون في اللغة مجاز لا حقيقة له فيه سلم المجاز انه يمنع اللفظ المعنى ولا يستعمل فيه ابدا استعمل

فيها بيانه سببه مجازا لعلاقة من العلائق المجاز فانا لم نجد ما نعاه من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر
المتأخرين الى جواز المجاز الذي لا حقيقة له وان المجاز يستلزم الوضع لا الحقيقة ولو سلمنا ان المجاز يستلزم
الحقيقة فهو يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا
في ان الاستعمال المحتمل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والتبعية وهذا لا يختلف
فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها منه حتى تقدم على ثبوت ومنع اصل اللفظ
سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل وهو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ
المستعمل اولى من التابع لانا نقول ان استعمال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في
المعنى المستعمل فيه لا مجازا كما لا يخفى على من راجع الى الوجدان مضافا الى انه لو سلم حصول الظن بالوضع
بواسطة الاستقلال والتبعية فمثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو
النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود
ههنا اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ترجيح الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها
هو الظاهر في الاستعمال كما لا يخفى واما الثالث فمنها مرسها بما سبق انه دعوى لا شاهد عليها بطريق الجواز في
النفي والمزيد فانه لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال القوم على المجازات بالامارات والعلامات يقتضي
الاصول والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورده هذا مع ان بابه عظيم مما سوى القشور ولا ارى
التبدّد يلتزم ذلك كيف ومصنفاته مشحونة باثبات التجوز والقول بان التجوز فيما اورده معلوم منه
بالمرة خروج من الانصاف لان فان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في
الاشتراك فكان الاشتراك اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان الاشتراك مطرد لكونه حقيقة
فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد يضطرب ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل
الفائدة المطلوبة من المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع
الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه بمعونة القرائن الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا
يتعين بتعين الحقيقة ومنها ان الفهم مع المشترك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لابد من قرينة قوية تدل
اصالة الحقيقة وترتب عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة
والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطأ مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او
خفائها فانه يحمل السامع على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل
على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطأ وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر
بخلاف المشترك فانه لا يخالف الظاهر لعدم ظهوره في شيء ذكره في الاحتياج الى القرينة في الحمل فانه لا احتياج فيه لاجل التعيين
وفي المجاز لاجل الدلالة واجيب عنه اولا بالمعارضة بان المجاز ايضا فوائد لا توجد في الاشتراك ككونه ابلغ
واوفق للطبع او المقام وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز ككونه مخلا بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة وككونه محتاجا الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه
يكفي فيه قرينة واحدة وككونه مؤديا الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او
النقيضين كالجون الموضوع للابيض والاسود والقرء الموضوع للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين

وتوهم الاخر يحتمل قرينة فيفيد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه لا يطلق بتقدير فهم ضد المراد فيه
كما لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وفيه نظر نظرا الى ان ما ذكر في فوائد المجاز لا يختص بالمجاز فقط
لتركه بينه وبين المشترك لان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولنا اشتر العين ومن
الله تقول التعجب قد يكون اوفق كالتلبس للمفسر واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يقع
ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك
فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة هكذا وثانيا بان المقصود ان كان هو
رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته
ويقل مفسدته يترجح وجوده ويكثر دورانه في الخارج فيغلب على الظن ان المشكوك فيه من الغالب
فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفاسد توجب الظن بالغلبة في كلام جميع الناس
او اكثرهم ان ذلك انما يصح مع اثبات الغلبة واما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي ملاحظة
فان المجاز كما ترى في الخارج اغلب من الاشتراك بحيث يحصل الظن بغلبته على الاشتراك بلا ملاحظة فلو
المصلحة فيه او كثرة الفائدة فيه وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس رجحان الفوائد و
فقدان المفاسد مع قطع النظر عن افضائها الى الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على
مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في
مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع ودعوى ان كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار
لكون الواضع حكيما لا يعدل من الراجح الى المرجوح ضعيفة جدا وبان اكثرية وقوع المجاز دليل
على ان الاشتراك ليس اكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا الثالث ان الاستقراء
والغلبة فان الاشتراك اكثر واغلب من الحقيقة والمجاز فيكون ارجح اما الاولى فلان كل كلمة اما
اسم او فعل او حرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع
مشتركان بين الاخبار والانشاء والامر اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر
مشترك بين الوجوب وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم
اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد وفيه ان ما تمسك به بعض في مقام ذكره رجحان
الاشتراك على المجاز من ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو
مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا
هذا بناء على ما ذكره النحاة في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ومن وضرب بمعنى لهذين اللفظين الا
ما فعل وحرف واما الثاني فلان الظن مع الغالب فيلحق به المشكوك فيه وهذا دليل في المسائل اللغوية
في الاغلب على الظن لتعذر حصول العلم والاتفاق على اعتباره كما تراه واجيب عنه اولا بان الغلبة مسلمة فيما علم
بالوضع وشك في المراد واما فيما علم المراد وشك في الوضع كما هو المفروض فالغلبة ممنوعة وثانيا ان
تلك الغلبة الشخصية معارضة بالغلبة النوعية وهي كثرة استعمال المجاز في الالسن والافواه فاكثر افراد
المشترك يعني فرض التعارض على التساقط يبقى ما ذكر من الكلام خلاف الاصل فاختيار المجاز سليمة عن المعارض
فالتحقيق في الجواب ان المقدمة الاولى ممنوعة نظرا الى ان المجاز اغلب واكثر وقوعا كما صرح به الاكثر ولذا صار

الى مجازيه على الاشتراك مع انك قد عرفت سابقا ان جماعة منهم ابن جني صرحوا بان اكثر اللغات مجازات ولكن ١٣٩
المجازات اكثرها الفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجازا فيها عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد
منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون حتى كان المجاز غالبا لتعين الحمل عليه لان
المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب ويلحق به ومما ذكرنا من ان الاشتراك في الاسماء كثيرا ما عرف جوابه بما ذكره في النهاية
من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك و
يمكن الجواب بمنع اشتراك الافعال والحروف ايضا فقوله والحروف كلها مشتركة يشهد به كتب النحو فان كتب
النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وقلنا
عليه ههنا دون ظاهر الظاهرات الحروف باسرها حقايق في معانيها المعروفة التي غلب استعمالها فيها
كالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والفاء للترتيب وهكذا باقي الحروف فانها
وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي فيها واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ
بالاتفاق والباقي مجازات لندرة بعضها وندرة استعمالها فيها ايضا على كونه نادرة ولا يدل على المجازية
ولو وقع الخلاف من ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها وقوله وكذا الافعال
فان الماضي ان فيه انا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما
حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باتفاق اهل اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم
الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بيّنة كما صرح به
بعض الاجلة من العلماء واما المضارع ففيه وقع الخلاف فانه مشترك بين الحال والاستقبال
او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا دليل عليه وقد ذهب جماعة
من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي من
القرائن لم يحمل الا على الحال ولا ينصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز ايضا
من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كالاخريين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال
لخفاء الحال حتى اختلفت العقلاء فيه فقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين
ولو كان زمانا لانقسم ثلث واجاب عنه ذلك بان الحال عند النحاة عبارة عن اجزاء مختلفة في كونه زمانا
بل هو اجزاء على جنبتي الآن من الزمان مع الآن كان الآن زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم
يقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة
في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة الامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه و
ليس الاشتراك فيه مستيقنا عليه ولا له دليل واضح كان مستندا اليه ولا حجة الا بالجمع عليه او ما ثبت
بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال من قال بترجيح الاشتراك على
المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك
في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر في الحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله
معروف والقول بالوجوب فيه مشهور بين علماء الاصول والفقه والقول بالاشتراك فيه نادر في
ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال

والحروف فكذلك

والحروف فكذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز لندرته مجازا فيه علمية انما يقتضي غلبته على الانفراد
واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما لا يخفى والقول بالتفصيل بين ما اذا وجد فيه
العلاقة فمجاز وبين ما لم توجد فيه العلاقة فمشترك ان ما لم يوجد فيه العلاقة بين المعنيين المستعمل
فيه اللفظ يكون مشتركا لكون العلاقة شرطا في المجاز دون المشترك واما ما وجدت فيه العلاقة بينهما
فهو حقيقة ومجاز لكونهما اكثر من الاشتراك والظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فيه نظر فيما
الى ان ما لم توجد فيه العلاقة بين المعاني المستعمل فيها اللفظ لا يستلزم الاشتراك لاحتمال كون الموضوع
له غير ما استعمل فيه اللفظ وكون ما استعمل فيه اللفظ مجازا عنه بعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له
الغير المستعمل فيه اللفظ فان المجاز لا يستلزم الحقيقة كما عليه المعظم بل هو يستلزم الوضع ولعل الموضوع
له ههنا كان شيئا ثالثا والمستعمل فيه كان مجازا عنه اللهم الا ان يقال بان هذا الفرض نادر والظاهر
فيما علم فيه المستعمل فيه وشك فيه في الاشتراك والمجاز هو كونه اما حقيقة ومجازا او مشتركا لا مجازا
الموضوع له الذي لم يستعمل اللفظ فيه اصلا والظن يلحق مع الغالب فحينئذ يثبت المطلوب بما ذكرناه ولكن الحق
ولا ريب فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا يثبت مطلوبه بهذا الاستدلال والقول
بالتفصيل الذي ذكره استادنا الشريف قدس سره انما هو بمسلك برهة قال لانا اذا استعمل اللفظ في اكثر
من معنى واحد ودار الامر فيه بين الاشتراك والمجاز فلا يخلو اما ان يعلم بعدم وجود المناسبة بين المعاني
المستعمل فيها اللفظ او يعلم بوجودها بينها او يشك في ذلك ولا يعلم شيء منهما ان كان الاول
فيحكم بالاشتراك وذلك لوجهين الاول بناء اهل العرف وطريقة اهل اللسان فان طريقتهم
قد استمرت على ذلك في المفروض الثاني ان اللفظ المفروض اما ان يكون حقيقة في الجميع ومجازا
فيه او حقيقة في البعض ومجازا في الاخر لا سبيل الى الاخيرين لان المفروض عدم وجود المناسبة فلا
الى الثاني ايضا ولانه لا يلزم المجاز بلا حقيقة وقد عرفت بطلانه لانه اما غير ممكن او غير واقع او
واقع نادرا فتعين الاول وهو المطلوب وان كان الثاني فقد صور ثلث اذ على فرض وجود المناسبة
لا يخلو اما ان يعلم بعدم ملاحظتها واما ان يعلم بملاحظتها او يشك في الملاحظة والعدم ففي الاول
يحكم بالاشتراك اللفظي لوجهين احدهما بناء اهل العرف واللسان وثانيهما ان الاستعمال الصحيح
منحصر في الحقيقة والمجاز ولا ريب ان الثاني يحتاج الى العلاقة وملاحظتها ومع عدم ملاحظتها كما هو
المفروض يكون وجودها كعدمها فتعين الاول وفي الثاني فيحكم بالحقيقة والمجاز وان لم تكن
المناسبة منافية للاشتراك نظرا الى صحة استعمال المشترك في احد معنييه لمناسبة بينه وبين
الاخر كاستعمال العين في الثانية لمناسبة بينها وبين الباكية وهي الجارية مع ذلك لوجوه هي بناء
العرف وغلبة الحقيقة والمجاز بالنسبة خلاف الاصل فيهما بالنسبة الى الاشتراك وفي الثالث يحكم
ايضا بالحقيقة والمجاز لكن لا لبناء العرف واهل اللسان بل للوجهين الاخيرين من الاصل والاغلب
والغلبة وان كان في الثالث فلا يحكم بما لم يعلم الملاحظة على فرض وجود المناسبة او العلم بالملاحظة
على فرض وجودها او الشك في ذلك على الفرض المذكور كان الاول فالحق هو الحكم بالاشتراك للوجهين
المذكورين من بناء العرف وانحصار الصحيح في الاستعمال وان كان الثاني او الثالث فيحكم بالحقيقة و

المجاز لا لنباته العرف لانه غير معلوم بل الغلبة والاصل الاعتباري ثم قال ره وما نظيره من نقض العلماء
من الحكم بالاشتراك في جميع صور الشك نظرا الى ان الشك في الشك يوجب الشرط في المشروط
ضعيف في الغاية اما اولا فلانه منتقض بصورة التي شك فيها في الملاحظة والعدم مع انه
يحكم فيها بالحقيقة والمجاز وذلك لان مقتضى كلامه من الحكم بالاشتراك في صورة الشك في
الوجود والعدم نظرا الى ما عللنا من ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ليس الا الحكم بالاشتراك
في صورة الشك في الملاحظة والعدم ايضا لان الملاحظة ولو كانت شرطا فيه لا حال شرط للمجاز
الشك فيه يوجب الشك في المشروط فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثانيا فلان الشك في الشرط انما
يكون موجبا للشك في المشروط ولا يوجب القطع بانتفائه ولا ريب في ان مع الشك فيه الحكم بتعيين
المعرف من الغلبة والاصل الاعتباري فتأمل والقول بترجيح المجاز في القسم الاول والتوقف في
البواقي اما على الاول فهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة والثاني لا
وعلم بوجود العلاقة بينهما وجوه اقويها اصالة عدم الاشتراك وكون رجحان الاشتراك مستلزما
لسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل في غيرها علم انه معناه الحقيقي
وهو محتمل الاشتراك ولو في وضع المتكلم او في وضع من علم به المتكلم وما علم فيه التجوز قليل
جدا هذا في غير هذا الاستعمال المتحقق في اللفظ المشكوك فيه واما فيه فلترجيح التجوز نقول لو رجحنا
الاشتراك اذ توقفنا لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة المعلومة في غير هذا المورد كما هو شأن
المشترك وهو باطل لا يجاب الخروج عن مقتضى اصالة الحقيقة السالمة عن المعارض بلا دليل فتعين
التجوز واما على الثاني اي التوقف في البواقي فعلى الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين
حقيقة ووجدت العلاقة لان الاحتمالات فيه ثلثة كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او احدهما
حقيقة والاخر مجازا والاول يحتاج الى الوضع لهذا ولذاك والثاني يحتاج الى الوضع لثالث غيرهما
والثالث يحتاج الى الوضع لاحد المعنيين ما الكل مخالف للاصل ولا دليل على شيء منها واحتياج
الاول الى الوضعين دون الاخيرين لا يوجب مرجوحيته لعدم كون مثل ذلك مرجحا فيجب التوقف
وقد يرجح الاخير متمسكا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل احد المعنيين على الحقيقة اذ لولاه
لزم كون المعنيين مجازيين لا حقيقة لهما وهو اما ممتنع او غير واقع اونادر لا يحمل عليه المشتبه وفيه
بعد تسليم حمل المشتبه على الاغلب انه يتم لو علمنا عدم الاستعمال في غيرهما وهو ممنوع واصالة معارضة
عدم الوضع لاحد المعنيين واما في القسم الثالث والرابع وهما الاولان مع العلم بعدم العلاقة
فلانا لا نعلم مجازية شيء منهما لانه فرع العلم بالوضع لثالث ولا حقيقية المتنازع فيه في الاول
مع العلم بان له حقيقة غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع او ما لها علاقة معه وشيء منهما في الثاني
وقد يرجح فيهما الاشتراك لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بينهما وبين ثالث وما يتوهم من
الاصول يظهر ضعفه تماما واما القسم الخامس والسادس وهما الاولان مع عدم العلم بالعلاقة فلا مكان
وجود العلاقة حتى يرجع احدهما الى الاول والاخر الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع
ولا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيدة مع انها ممنوعة لعدم العلم بعدمها حتى يستصحب

لامكان الكتابة

لاكان المناسبة بين المفروضين بل المعدومين مع ان العلاقة لو كانت فرع الوجود لكانت المباينة الكلية
ايضا كذلك هذا ما ذكره الفاضل وفيه نظر جدا اولا ظهور لدي لا احتراز فذهب ليله اسنادنا الشريف
من التفصيل المذكور واما الموضع الثاني فاعلم انه قد دار الامر بين المجاز والاشتراك المعنوي
فيما كان المستعمل فيه متعددا كصيغة الامر مثلا حيث استعملت في الوجوب والندب وشككنا في انها
حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب او حقيقة في مطلق الطلب فالراجح فلا يخ اما ان يعلم كون اللفظ حقيقة
في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله في احدهما بخصوصه ومع قيد الخصوصية وبتلك الاعتبارية هل يحتمل
فيه بخصوصه ايضا او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما بخصوصه على
التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا عليحدة او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما فهذه اقسام ستة والاقوال
هيهنا خمسة احدها القول بالوضع للكل بلا علم الاستعمال فيه وهو للمرتضى ومن وافقه وثانيها القول
بالوضع للجامع مطلقا نسب الى المعارج والى الكتب الثلثة للعلامة المنهاج والمحصول وثالثها القول بالوقف
كما يحكى عن صاحب كم والعميدي قيل ولا سيما اختيار هذين القولين بعيد بصورة علم فيها كون اللفظ حقيقة
في احد المعنيين وشك في الاخر ورابعها القول بالتفصيل بين الثلاثة الاقسام واختيار الوضع للجامع في البعض
وعدمه في بعض اخر والتوقف في بعض ثالث اخرى وليس المرتضى موجها بظهور ما سبق في الموضع الاول ودليل
قول الثاني وجوه منها ان الغالب المستعمل في المعنيين مطلقا كونه موضوعا للجامع فيلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب
بنوع الغلبة مطلقا اولا وبنوع كلية الغلبة في جميع الاقسام ثانيا وبنوع حجيتها ثالثا ومنها انه لو لم يكن للقدر
المشترك فاما ان يكون لاحد المعنيين او للثلثة او لواحد منها او لغير الثلثة والجميع باطل للزوم الاشتراك في الاول
واللزوم ذلك مع المجاز في بعض الاقسام في الثاني وللزوم العقود في الاخرين والكل مخالف للاصل واجيب عنه بان الترجيح
للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل ومنها ان اخذ الجامع في المفهوم يقيني وتقييده بالفصل لا دليل عليه
اولا انتران ربما لا خصوصا بالجامع سلمنا ولكن يقيني وان اريد في الجملة فهو لا يثبت الوضع له وثانيا انه لا دليل
على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة وبجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يكفي والتفصيل في
هذه الاقسام ما ذكره من ان الاقسام عشرة الاول انه يعلم حقيقية احدهما فيرجح فيه المجاز مطلقا لرجوعه الى
القسم الاول في الموضع الاول اعني الدوران بين المجاز والاشتراك اللفظي الثاني ان لا يعلم ذلك ويعلم استعماله
في احدهما بخصوصه وفي الجامع سنفردها وشك في الاخر انه باعتبار الخصوصية او باعتبار الجامع فمقتضى اصالة عدم
الاستعمال في الفرد الاخر بخصوصه حصر المستعمل فيه بخصوصه في احد الفردين والجامع فان علم كونه حقيقة في
احدهما على التعيين يرجع الى القسم الاول في الموضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين
وان لم يعلم الثاني ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف مطلقا وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع
للجامع الثالث هو الثاني الا انه يعلم عدم الاستعمال في الجامع سنفردها فهذا ايضا كسابقه لاصالة عدم الاستعمال
في غير الفرد المخصوص وحكمه ايضا غير معلوم فيتوقف الرابع هو الثاني الا انه شك فيه في الاستعمال المنفرد للعام
مقتضى اصالة عدم الاستعمال فيه يرجع الى الثالث الخامس ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما وفي الجامع
والحق التوقف في المعنى الفرد والجامع او في الوضع لاحدهما والثالث لرجوعه الى احد الاولين في الموضع الاول
السادس هو الخامس الا انه يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه وحكمه ايضا اما بترجيح

١٤١

الا الاول فيتجه عدم الوضع للجامع او الثاني منه فيتوقف في الوضع الثامن ان لا يعلم استعماله
في شيء منهما بالخصوص ويعلم الاستعمال في الجامع منفردا فيتحقق اصالة عدم الاستعمال في غيره ويرجع
الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الجامع فيتجه الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر كالثامن
الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لم يعلم والحق فيه التوقف لعدم تعين المستعمل فيه ثم قال
المتقدم وقد ظهر مما ذكرنا ان المختار عدم الوضع للجامع في واحد من هذه الاقسام وفيما تبنى على احد
تلك بعضها والوضع له في ما عداها والتوقف في البواقي ومفصل بعض باختيار الوضع للجامع في البعض
وعدمه في بعض اخر والتوقف في طائفة اخرى لاجل الوجه الذي ذكرناه انتهى وفي بعض ما ذكره نظر
يظهر بعد التامل فيما ذكرناه سابقا في بحث الاستعمال واما المرجع الثالث فاعلم انه اذا تعارض
الاشتراكان مع المجاز فبعد الاحاطة باقسام المرجعين المتقدمين وما بان في حكم تعارض الاشتراكين
تعلم حال تعارض المجاز معهما ايضا فيها اشارة اعلم انه قد يتعارض الاشتراكان وهو اما يكون
في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله اذا علم عدم التجوز فيما استعمل فيه مطلقا او باعتبار معنى
معين وبالنسبة الى استعمال خاص اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول انما يكون في القسم
التاسع والعاشر وقيل الحق فيهما التوقف والثاني انما يكون في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من الفردين
الا في القسم الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين وقيل الحق فيه التوقف وفي البواقي الاشتراك اللفظي
بالنسبة الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثامن فان الراجح فيه الاشتراك
المعنوي على الوجه المتقدم في التهذيب هكذا صرح بعض وفيه نظر يظهر بعد التامل فيما ترى في اخر بحث الاستعمال
في انه علامة الحقيقة ام لا ولا بد من ملاحظة اكثرية الاستعمال في الجامع او في الفردين الى غير ذلك مما
مر فتدبر واما الصورة الثانية فاعلم انه اذا دار الامر بين المجاز والنقل ووقع التعارض بينهما
سواء كان في سبع النقل كالمطلقات المشككة المفردة المبنية للعموم او في حرف من حروفنا وقد كان يكون التعارض
فيه بالنقل كالالفاظ المتداولة في عرف المتشرعة المشكوك حالها في عرف الشارع واشباه ذلك من الالفاظ التي
كان في اللغة لها معنى واستعملت في معنى اخر ويشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة مثلا فانه حقيقة لغة
بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق النقل والتمر نظيره
فيما اذا اطلق اللفظ المستعمل في المعنى الاخر ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا بانه ثابت الاستعمال بطريق المجاز كان
الاقدم حمل هذا الاطلاق المجرد على المعنى اللغوي وان حكمنا بانه بطريق النقل كان الاقدم الحمل على المستعمل فيه
فلهذه الصورة اقسام اربعة احدها ان يستعمل اللفظ في معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال على سبيل النقل
او التجوز كاستعمال لفظ الصلوة في المثال المذكور وثانيها ان يستعمل اللفظ في معنى ويعلم كونه مجازا فيه هنا
المورد ولكن لم يعلم بان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى هذا المعنى مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد
ام لا ويظهر الفائدة في الاول فيما ترى انه اذا اطلق المستعمل مجردا عن القرينة فعلى القول بترجيح المجاز وجب
الحمل على المعنى اللغوي [...] او منع وجب الحمل على المعنى الاخير وعلى القول بترجيح المجاز وجب الحمل على
المعنى اللغوي للنقل وجب الحمل على ذلك المعنى وفي الثاني فيما اذا استعمل اللفظ في زمان يحتمل فيه النقل فعلى القول
بترجيح المجاز يجب الحمل على المعنى الاخير وعلى القول بترجيح النقل يجب الحمل على المستعمل فيه وايضا يظهر فيهما اسما

بينا اذا اوردنا

في تعارض المجاز مع الاشتراك

في تعارض الاشتراك اللفظي والمعنوي

في تعارض المجاز مع النقل

بينا اذا اوردنا الاستعمال فعلى القول بترجيح المجاز لا بد من نصب القرينة دون القول بترجيح النقل ولا فرق
عندي في ترجيح المجاز على النقل في هذين القسمين وفاقا لجماعة منهم العلامة بل قال السيد الاستاد دام ان
الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصوليين ولنا على ترجيح ذلك فيهما وجوه منها اصالة عدم النقل
اذ قد سبق ان النقل خلاف الاصل فيجب اذا علم كون اللفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه فالاصل عدمه
ولا شك ان لهذا اللفظ معنى اخر سوى المشكوك فيه وهو حقيقة والاصل عدم النقل منه ويلزمه كون
الاستعمال في المشكوك فيه مجازا ويدل على ما ذكرناه من الاصل قول استادنا الشريف ره في مقام ترجيح
المجاز تمسكا باصالة [...] بعد [...] باصالة عدم حصول [...] ويتوهم ان اصالة عدم
النقل معارضة باصالة عدم التجوز ضعيف اما اولا فلكون التجوز معلوما انما الاشكال في حصول النقل
واما ثانيا فلان اصالة عدم التجوز هنا معناها ان الاصل كون المستعمل فيه المعنى حقيقيا ولا يتيقن ذلك
الاصل المعتقد المعنى ومنها انه لو لم يرجح المجاز اذا ورد هذا اللفظ مجردا عن القرينة فلا يتبع الا ان يحمل
على المعنى المشكوك فيه او يتوقف وكلاهما باطل لاستلزام الاول العمل بما لا اصل له والثاني [...]
[...] ومنها اتفاق اهل اللغة
وارباب المحاورات فانهم يحكمون ببقاء الوضع السابق ما لم يحصل لهم العلم بطرو الوضع اللاحق وهذا مانع
منه العلم [...] عليه طريقتهم فانه لا شك في ان كل لفظ استعمل في معنى بالاطلاق يحتمل كونه منقولا اليه
عند المستعمل ولولا [...] لما امكن لهم الحكم بكون اللفظ مجازا في معنى اصلا [...] المستعمل
[...] انما يزعم كلما رأوا لفظا مستعملا في غير معناه الحقيقي ولا دليل لهم على النقل يحكمون بالتجوز
وايضا انهم اذا اختلفوا في استعمال لفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل فيتمسك القائل
منهم بالتجوز بانتفاء الدليل على النقل والقائل بالنقل يتمسك بوجدانه ولولا تقديم المجاز لما
كان كذلك ومنها غلبة المجاز وكونه اكثر وقوعا من النقل حتى ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات
والغلبة توجب الظن بكون المشكوك فيه من افراد الغالب [...] عليه ان هذه الغلبة ان كانت في نوع
المجاز فهي مسلمة ولكنها غير مجدية [...] تخص المجاز وهو المجاز المشترك بين الحالة
والغلبة ممنوعة لاسيما بعد ملاحظة انكاره من البعض ولا يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز
والنقل كثرة استعمال اللفظ فيه وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن والاصل عدم كل
واحد منها والنقل لا يوجب خلاف الاصل الا مرة واحدة فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة
الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر لو دار بين ما يلزم مخالفة الاصل فيه اقل لاسيما فيما كانت المخالفة
مرة كان الاخير اولى بالترجيح ولذا ذهب بعض الافاضل على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية
وقال بان استعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة في زمان الشارع كان كثيرا فاذن ينبغي ترجيح النقل
لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها ولا كذلك النقل والاصل ما ذكر [...] التي بين النقل ما يترتب
عليه من الفائدة من عدم الاخلال بالفهم لان الدال على المعنى في النقل نشا عن الوضع وهو لا يختلف
بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم ولا كذلك المجاز فان الدال فيه نشا عن القرينة وهي
تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به لانا نقول ان الظنون المستفادة من غلبة المجاز ومن

اتفاق اهل اللسان على تعقد به على النقل الى حين ذلك تمام كلا يعارضها شئ مما ذكر على انا لا نم ان لكثرة
الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا
لامكان الاكتفاء بقرينة واحدة في الدعلى ان نلنا الاستعمالات مع مجازا المعنى المجازي فهذا ينقدح ما
ذهب اليه بعض الافاضل لان لفظ الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل ان يكون بقرينة
واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم تكثر مخالفة الاصل مرارا حتى يصير المجاز مرجوحا بالنسبة الى النقل
سلمنا لزوم ذلك ايضا ولكن هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل لو لم نعلم باستعمال لفظ
الصلوة في المعنى الشرعي في زمان الشارع كثيرا واما مع العلم به فلا يوجب ذلك فبقي اصالة عدم
النقل في زمانه سليمة عن المعارض ونا النهي ان يعلم النقل في لفظ ما استعمل والشك في ان المراد
ابين المعنى الاصلي وكان لم يضع … فهل يتقدم المنقول اليه او المعنى المجازي ما التحقيق ان النقل
اما في العرف العام او الخاص فعلى الاول يرجح النقل اذ الناقل … من باب تعارض الحقيقتين
المجاز وعلى الثاني فالمستعمل اما اهل هذا العرف وغيره فعلى الاول يرجح النقل ايضا وعلى الثاني يرجع
الى تعارض المجازين وقد تركه … ان يحمل على لفظ ولم يعلم ان الحمل على سبيل
النقل او التجوز كما في قولهم الطواف بالبيت صلوة والطلاق الثلاثة … الا ما لا عدم الوضع مع
ثبوت الوضع المجازي واستلزام الاول التاسيس والثاني للتاكيد غير صالح للاحتجاج به كما توهم
لا يقال ان المنقول البحث من اقسام الحقيقة والحقيقة على ما … يمكن ان يعارض المجاز العادم
لها لانا نقول قد عرفت ان العلامة هي العلم بالاثار فيمكن ان لا سبقه … العلاقات بحقيقة النقل
الحاصل بالعلقة او بالوضع بعد الغلبة فلا توجد قبلها واما الصورة الثالثة فهم اذا دار
الامر بين المجاز والتخصيص ووقع التعارض بينهما كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم او ورد
اكرم الطوال واكرم زيدا الطويل حيث لا يمكن العمل بظاهر هذين الكلامين لتنافيهما اذ الظاهر منهما كون
مورينا المحكمين مختلفين في الايجاب والسلب مع … ولابد من خلاف الظاهر في احدهما وذلك يمكن
باحد الوجهين احدهما تخصيص العلماء والطوال بمن عدا زيد العالم والطويل المنهي عن اكرامه في المثال الاول
والمامور باكرامه في المثال الثاني وثانيهما حمل الامر في قوله اكرم زيدا على الاستحباب الذي هو معنى مجازي
للامر وحمل النهي في قوله لا تكرم زيدا العالم على الكراهة الذي هو معنى مجازي للنهي او تاكيد للامر او حمل
الامر فيه على التهديد الذي هو معنى مجازي للامر تاكيدا للنهي فقد اختلفوا فيه على قولين ذهب الاكثر
الى اولوية التخصيص من المجاز وربما يظهر من صاحب المعالم والوافية ومن بعض كلمات شيخنا المحقق البهبهاني
والمحقق الخوانساري في المكي عنهم التوقف في الترجيح ونقل السيد الاستاذ دره بين التخصيص
الاكثر وغيره واختار ترجيح التخصيص على المجاز اذا لم يبلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام
واما اذا بلغ الى هذا الحد فيرجح المجاز وهو الاظهر لدى لا حق ولنا على ترجيح التخصيص على المجاز
في غير تخصيص الاكثر وجوه منها ما ادعاه السيد الاستاذ دره من ان الظاهر اتفاق اصحابنا عليه وكلا
اقل من ذهاب الاكثر اليه وهو يورث الظن برجحان ما صاروا اليه هو حجة في نحو المسئلة ومنها
ان بناء كل اهل العرف واللسان عليه فيجب الاخذ به لظهور الاتفاق على اعتبار ما جرت به عادتهم

في تعارض المجاز والتخصيص

ويؤيده قوله

ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومنها اغلبية التخصيص على المجاز واكثريته
منه حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه خصصه لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب اجيب
بمنع حجية هذا الظن لو حصل وهو منظور فيه واما ما قيل ما من عام الا وقد خص فغايته ما يثبت به
تخصيص غالب العمومات واما ان اكثر ما تكلم به الشارع هو العمومات المخصصة فلا يثبت به سلمنا
ذلك ولكن ثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز في شيء منها او ما اذا كان بعضها مجازا او قلت
التجوز في غيرها ايضا فلا يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات غلبية التخصيص في كلام الشارع
مع ان اكثره من الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلها بعضهم مجازا مشهورا
وكثيرا منهما وارد في صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم به الشارع يعم جميع المكلفين مع انه ما من حكم
الا وقد خص بعضهم قلنا عموم الاحكام في الاكثر انما … لا بعموم اللفظ بل بدليل الاشتراك ومنها
ان في التخصيص يكون المعنى معلوما لان العام يستند دلالة على كل الافراد فاذا خرج البعض
بدليل يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل وكلام يطلع بحجيته بحكم بقائه بخلاف المجاز
فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز تارة يتعين والمتعين في الفهم او محتمل متعين
وبالجملة اللفظ عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك
المجاز اذ قد يصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تنهض لتعيين المراد فيحصل الاجمال على
ان التخصيص اتم فائدة من المجاز وكلما كان كذلك فهو الغالب لان ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم
فائدة غالبا ودفع بان التخصيص نوع من المجاز فلا يترجح على شكله ضعيف اذ لا بعد في ذلك بعد
الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح بعد الصحيح بحيث يقوم دليل عليه كما بيناه هنا
واجيب بان التعيين في العام بعد التخصيص تفصيلا واجمالا انما يمنع كونه موجبا للاولوية سلمنا ولكن حجية مثلها ممنوع
سلمنا ولكن كما قد لا يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة كذا قد لا يتعين الباقي عند التخصيص سلمنا
ولكن اللازم اولوية التخصيص من المعنى المجازي الذي لم يتعين لا مطلقا والاجماع المركب غير ثابت حتى يثبت
المطلق في هذه الصورة وفي غيرها بالاجماع المركب ومنها ان التخصيص يجب حصول المتيقن مع القرينة
وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فللزوم الحمل على العموم والمتيقن في ضمنه بخلاف المجاز والحجة المتيقن
تحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمه فيكون التخصيص اتم فائدة واجيب عنه
بما مر فيما تقدم هنا ولنا على ترجيح المجاز على التخصيص اذا بلغ حدا يخرج معه اكثر افراد العام وبقي
الاقل منها انه حينئذ انما اشكال فيه اذا كان المجاز هو المجاز المشارف المستعمل في هذا المعنى اما على القول بعدم
جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة
الى هذا المجاز في غاية الندرة بل لا يكاد يوجد وقد قلنا بان الاخذ بما هو الاغلب عند الشارع
متعين لا يقال كل من قدم التخصيص على المجاز قدم عليه مطلقا ولم يفصل هذا التفصيل فخرق للاجماع
المركب لانا نقول ان الاجماع المركب ممنوع فان الظاهر انصراف كلام القائلين باولوية التخصيص الى
الغالب منه وهو محل البحث ثم لا يخفى انه لا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق
بالتخصيص المفروض فيترجح المجاز المشارف عليه ودليل القائلين بالتوقف انما هو عدم الدليل على

تعارض التقييد مع المجاز

ترجيح احدهما على الآخر وقد ان المرجح ماذكرنا لتوقف بينهما لا وجه له فينبغي التنبيه على امور الاول انه اذا وقع التعارض بين المجاز والتقييد ودار الامر بينهما فالحال فيه كالحال في تعارض التخصيص مع المجاز بعين ما مر لانه لو ورد اعتق رقبة ثم ورد اعتق رقبة مؤمنة فيحتمل كون الامر الثاني باقيا على حاله وكون الامر الاول مقيدا به ويحتمل كون الامر بالمقيد مصروفا عن ظاهره واريد منه الاستحباب مجازا فيكون ذكر رقبة المؤمنة من باب ذكر افضل الافراد ويحتمل كون الامر بالمقيد مصروفا عن ظاهره واريد منه الواجب التخييري مجازا فيكون ذكر الامر بالمقيد من باب ذكر احد الافراد وايضا اذا ورد لا تعتق رقبة كافرة وورد اعتق رقبة فيحتمل فيه التجوز والتقييد كما مر نظيره في التخصيص مع المجاز الثاني انه اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله

تعارض التخصيص مع المجاز الراجح

لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما كما اذا ورد من الصادقين ع شيء لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم وقلنا بان الامر فيما جاء في اخبارهم ع شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال والتحقيق في المثال المذكور ان يقال انا ان قلنا بالتوقف فيما اذا ورد الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما عليه جماعة فلا اشكال في لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الشرط ح فلا يكون دوران ح كما صرح به السيد الاستاد ره واما على القول بان الشرط فيه ظهور عدم المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطابان مجملين فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح كما عليه بعض منها وان الامر بين المذكورين فيمكن ان يجعل العام بلا اشكال الا من جهة المعارضة ح فلا يكون اشكال ودوران وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال انما الاشكال في الترجيح ويمكن احتمال اولوية المجاز الراجح في غاية القوة ولا يبعد ترجيح

تعارض التخصيص مع النسخ

ووجه ما ادعته على القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين فتم الثالث اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما اذا ورد اولا لا تكرم زيدا العالم ثم ورد بعد مدة اكرم العلماء فيحتمل ح ان يكون قوله الثاني ناسخا لقوله الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به ولكن الحق ان التخصيص ح اولى كما هو ظاهر المعظم وذلك لامرين الاول ان غلبة التخصيص على النسخ كما صرح به جماعة يكون اولى من ندرة الظن مع الغالب بل الغلبة التخصيص موجودة فان النسخ قد يكون اغلب كما في المثال المذكور ولذا يفهم منه النسخ عرفا فلنا انه لا وجه له والعموم المدعى ممنوع مضافا الى ان ظن تقدم التخصيص يرد مطلقا ولم يفصل في التفصيل خرق الاجماع المركب ما لمعارضته بالمثل معتقد بان الترجيح مع الاول للعبد المظهر اليه لا يقال ان النسخ قسم من التخصيص فلا معنى لدعوى كونه مرجوحا لانا نقول بان الناسخ العام من وقت الحاجة ان ما يكون نسخا لا الخاص اذ قد عمل به اولا كان مخصصا فما زمانه ولهذا التخصيص في احوال والعام والتخصيص ان زمان الخاص لانا نقول هذا صحيح ان معرفة رجوعية النسخ بالنسبة الى التخصيص بحيث العرف لا مجال لانكاره ويجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة فتكيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل ما من عام الا وقد خص كما صرح به الا نكرة في المقام الثاني ان التخصيص اهون من النسخ لندرة النسخ وكونه ابعد وجهي خلاف الظاهر فيكون اولى منه الثالث ان النسخ دفع

التخصيص دفع

التخصيص دفع لا رفع فيكون من الظاهرات الدفع اولى من الرفع فان دفع وقوع الشيء هو المنع من اصله والحدوث منعيت لاحتياجه الى المؤثر بخلاف الرفع فانه ابطال لاستدامة الشيء وبقائه والبقاء اقوى لا من العلة ولذا شاع ان العلة المحدثة مبقية وجه تطرق هذا الرابع ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اولى من الاول وبعبارة اخرى الثاني لما كان غير محتاج الى تاثير كونه في بقائه علم حدوث ما ينافيه وبما انفرد وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب لكان منتفيا فكان على خلاف الاصل فيرجح الباقي بما يخالف الاصل وعليه يشبه النسخ بتخصيص العام واجيب عن هذه الوجوه كلها اما عن الاول فيمنع حجيته الاعتماد على مثل هذه الغلبة واما عن الثاني فيمنع اقتضاء الغلبة الاهونية فيمنع كون التخصيص اهون بل يستفاد مما حكى عن المرتضى خلاف ذلك فانه قال لقائل ان يقول ردح الكل ببطلان العمل بما اصرت من رفع البعض بدل العلة فان النسخ اصرت بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى سلمنا ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى ولو سلم عدم من علم فيه واما عن الثالث فبمنع من كون التخصيص دفعا يقتضيه اصونية كما اشار اليه الفاضل الشيرازي فانه لا بعد الاشارة الى هذا الوجه وهو تخيل يتم كثير لا طائل تحته مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالعتق والحاجة وقد تبين فساده في موضع انه عرفت ان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كشيء الوقوع وان كان يمكن تشقيقهما متساوقين ذا لكلام في دلالة اللفظ المذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخرى وان دل على كون احدهما في نفسه رفعا للاضعف والاخر للاقوى انتهى سلمنا ولكن يرجع هذا الدليل الى الدليل الثاني فلا يكون دليلا براسه فتدبر واما عن الرابع فيما اشار اليه الفاضل المذكور فانه لا ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه ليتعيد بقيد لا بنفيه وبه يوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه يخالف الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل والتخصيص يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت لا اعتبار في الترجيح هذا والاقوى ترجيح التخصيص لانه اكثر والظن كاف في المقام وهو مع الاغلبية لكن لا يخفى ان التخصيص اذا كان مستلزما لخروج اكثر افراد العام ففي ترجيحه على النسخ اشكال ولعل الاظهر ترجيح النسخ ح وهل التقييد عندنا كذلك صرح النسخ اذا كان كما يكون كالتخصيص لا فرق بانه كالتخصيص فيما ذكر جميعا الرابع اذا فرض تساوي التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم مبنيا الحكم الذي كان ثابتا الخاص فيها لمثال المذكور لانه قد ثبت ولم يعلم برافع يقتضي له فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب والنسخ بيان ان الخاص قد دل على ثبوت حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمراره ذلك وعلى لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الآخر كما هو المفروض وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فان العام لا يعارضه وانما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضته لاستصحاب ايضا وهذا نظير ما اذا علم بثبوت حكم ورد نص على استمراره ونص على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم هكذا صرح به السيد الاستاد

في تعارض المجاز والاضمار

وله حينئذٍ تأمّل الخامس اذا دار الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وبين حمل اللفظ على ابعد المجازات
كما في قوله لا صلوة الا بطهور حيث انا لو حملنا قوله لا صلوة على عمومه الاستغراقي وجب الحمل على
نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الحقيقة فان صلوة
الميت على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو الحق وصلوة فاقد الطهورين على تقدير صحتها صحيحتان
دون طهور واما لو حملناه على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص
العام المذكور فحصل التلازم بين ترجيح التخصيص والحمل على ابعد المجازات فيه اشكال لانهما تخالفا و
تعارضا ولم يظهر دليل على رجحان احدهما على الآخر وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يستقيم
ترجيحه هنا ثم توقف في المقام وجيه كما لا يخفى وقد يقال ان المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص
مطلقا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر اذ القدر المسلم من
طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات اذا كان العام قد خصص بغير محل التعارض ولا
بعد ثم في الترجيح المذكور والا ان لا ريب بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض له على اقرب مجازاته
والظاهر ترجيح الاول من تطرق التأويل فيه فان العام اكثر ما اذا كان العام لم يخصص به غير محل
التعارض فكان الذي هو قبحه حتى ما اذا بلغ التخصيص حدا ينتهي معه اكثر افراد العام فالظاهر ترجيح الحمل على
ابعد المجازات واما الصورة الرابعة فاعلم انه اذا تعارض المجاز والاضمار ودار الامر بينهما
كما في قوله تعالى واسأل القرية حيث يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا تسمية الحال باسم المحل
ويحتمل ارادة اضمار لفظ الاهل ومقامه فاسأل القرية حيث يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا تسمية
الحال باسم المحل ويحتمل ارادة اضمار لفظ الاهل وبقاء القرية على معناها الحقيقي وكما في قوله في
خمس من الابل شاة حيث يمكن جعل في حقيقة في الظرفية ومجازا في السببية وقد يحتمل ايضا
كلمة في على ظاهرها من الظرفية واضمار المقدار فان ارادته حتى يكون المعنى ان التقدير ان في خمس
من الابل مقدار شاة ويحتمل عدم الاضمار وارادة السببية من هذه الكلمة مجازا حتى يكون
المعنى ان في خمس من الابل شاة فهل الترجيح مع الاضمار كما عليه بعض في المحكي عنه حيث ذهب اليه
العميدي ايضا او مع المجاز كما عليه بعض آخر كالسيد الاستاد او لا ترجيح فالبين فيهما وجهان كما عليه
العلامة في التهذيب وغيره بل وعليه العلم بمعاني البيان التوقف والتكرر كما كان عليه بناء استادنا الشريف
فذلك ثلاثة اقوال والاظهر عندي هو ترجيح الاضمار وفاقا لاستادنا الشريف دام ظله
ولنا على المختار ان الظاهر من قول القائل جرى الماء في النهر وانه الزرع انما هو الاضمار فان اهل العرف
يفهمون من هذا الكلام نحوه جريان ماء النهر بطريق الاضمار دون التجوز كما لا يخفى ولكن لا يخفى ان ما
ذكرناه من اولوية الاضمار انما هو بحسب النوع والا فقد يكون المجاز اولى بخصوصية المقام وربما استدل
على ترجيح الاضمار بانه من محاسن الكلام دون المجاز واورد عليه بان المجاز يكون من محاسن الكلام ايضا
وبان مثل هذه الامور لا توجب الترجيح واستدل السيد عميد الدين ايضا على ترجيح الاضمار باحتياج
المجاز الى الوضع السابق الشخصي واللاحق النوعي وفي العلاقة واستغناء الاضمار عنها ويمكن الجواب عنه
بالاجابة بعض من منع استغنائه لاحتياجه الى الوضع النوعي سابقا والى التجوز اللغوي المحذوف وهو

الوضع النوعي

فيما تعارض النقل والاشتراك

الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة لفظية او معنوية بين المذكور والمحذوف ولكن الانصاف ان
مخالفة الاصل في المجاز اكثر من مخالفته في الاضمار بانه يشتمل على امرين احدهما ما لزم من التفات المتكلم الى المناسبة و
الآخر عدم التفات المخاطب اليها ولا ريب انه في المجاز لا بد من التفاتهما اليها كما لا يخفى فان المجاز يحتاج الى
القرينة والاضمار ايضا كذلك واحد منها المتكلم والمخاطب بخلاف الاضمار والاظهر في الجواب ان يقال لا اعتبار بهذه
الاصول الاعتبارية نظرا الى ان الادلة لا نعتبر انما الكتاب غاية ما يدل على اعتبار هذه الاصول واما
السنة فكذلك لعدم انصرافها الى الموضوعات المستنبطة اذ ليس شانها بيانها كما لا يخفى واما الاجماع فلو لم نقل
بان سيرة العلماء على عدم الاعتبار فهو غير ثابت في المقام واما العقل فلا كاشف عنه ليس لنا طريقة العرف
واهل اللسان ولا ريب في انهم على عدم الاعتبار فلو لم يدل دليل على اولوية الاضمار كما هو المختار لكان
هذه الاصول من المرجحات للدليل ولا يفيد ولا يتمسك لاثبات المدعى واستدل القائل باولوية التساوي
بينهما باحتياج كل منهما الى قرينة صارفة وعدم المرجح في البين وفيه ان المرجح فهم العرف وظهوره لا
عرفا واستدل القائل بترجيح المجاز على الاضمار باحتياج المجاز الى القرينة الصارفة فقط واحتياج
الاضمار الى القرينتين الدالة عليه وعلى المضمر وبكثرة المجاز وغلبته وبكونه من محاسن الكلام والجواب عن
الاول ان اشتراك المجاز والاضمار في الفرق شيئا منهما مع الوحدة لاحتياج الى المعين من المقدر المحتاج
اليه وعدمه يتوقف على ان القرينة الواحدة قد تكفي للاضمار وللمضمر وعن الثاني انه ان اريد الكثرة
جميع افراد المجاز على افراد الاضمار فلا اضمار من افراد المجاز وان اريد الكثرة جميع انواعه على انواع الاضمار عنه
فهو كذلك ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار وعن الثالث ان الاضمار ايضا كذلك من
الكل بنحو الجواب مثله لان الترجيح واما الصورة الخامسة فاعلم انه اذا دار الامر بين النقل والاشتراك
كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة عند ورود هذا الكلام منقولا
الى المعنى الشرعي مهجورا عن المعنى اللغوي فيجب الطهارة في الطواف ايضا كما يجب في الصلوة بناء على ان تنزيل
ارادة الحقيقة وحصر الشبه في جميع الاحكام الثابتة لها الا ما دل الدليل على عدمه و
يحتمل ان يكون ذلك عند ذلك مشتركا بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ولم يهجر اللغوي فلا يجب الطهارة
ح لاحتمال ارادة المعنى اللغوي الغير المشروط بالطهارة وهو الدعاء كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشروط بها
وهو الاركان المخصوصة فيكون اللفظ ح مجملا ولذلك ورد الاحتمالين على هذا الغرض فقد اختلفوا في المسألة
على قولين مشهورها ان النقل اولى وحكي عن بعض ان الاشتراك اولى وذهب السيد العلامة في النهاية ايضا الى ترجيح
ولا انكار كثير من المحققين النقل دون الاشتراك ولتوقف النقل على رفع الوضع الاول ولا كذلك
المشترك فهو موافق مع الذهاب الوضع الاول في النقل مخالف للغير وما كان موافقا للاصل اولى بما يخالفه
ولان المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعه لا يتيسر المقصود والنقل ليس
كذلك فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاول يتوهم عدم النقل ولانه قد يحصل منا منه الاشتراك
في النقل فينقسم الى مفاسد مفاسد آخر وذلك فيما اذا توهم الاشتراك ولا عكس وفي الجميع
نظر اما في الاول فلمنع الاكثرية بل قيل يمكن دعوى اغلبية النقل واما في الثاني فلمنع
انكار اكثر المحققين للنقل في الفقه وانكار بعض النقل معارض بانكار بعض آخر المشترك على انا

نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا اصالة النقل فهو ممنوع بل الكل اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة
وليس كذلك الاشتراك فان المانع من وجوده موجود فادن يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان
اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة في المثال المفروض في زمان الشارع فهو مسلم لكن اكثرهم
اكثرهم الى ثبوته كيف لا وقد ادعى عليه الاجماع سلمنا ولكن نمنع عدم القول باشتراك اللفظ المذكور
بين معناه اللغوي والشرعي في زمان الشارع سلمنا ولكن غايته انه يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص هذا
المثال المفروض وهو لا يفيد فائدة كلية لا يقال ليس ثمة الا الفصل بين المثال المفروض وغيره فان كل من
منع الاشتراك في المثال رجحه مطلقا لانا نقول عدم القول بالفصل غير معلوم ومع ذلك فهو معارض
بصيرورة مصير اكثر المحققين الى النقل دون الاشتراك في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر
صاروا الى نقله الى المعنى الشرعي في ذلك الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكر فيه ترجيح النقل ح ولا قائل بالفصل
وحيث حصلت المعارضة وجب الترجيح ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير واما في الثالث فلمنعنا
الى ان الاشتراك افادة دلالة الاولوية فهو معارض بتوقف الاشتراك في افادة المراد على القرينة دون
النقل فكما ان الاصل عدم نقل الوضع الاول كذا الاصل عدم الاحتياج في المشترك الى القرينة المفروضة لان وجود
القرينة خلاف الاصل فتأمل جدا واما في الرابع فلان ذلك لا يفيد الاولوية مضافا الى ان الاشتراك
قد يتجرد عن القرينة ومع تجرده عنها يلزم الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال فيه عند تجرده عنها ومن الظاهر
ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكروه واما في الخامس فلان ذلك لا يفيد الاولوية مع ان نفي الحكم ثم كيف وقد
يتوهم النقل بعض مشركه فينضم الى مفاسده مفاسد النقل والقائلون بترجيح النقل على الاشتراك منهم
لا يكونون اكثرية النقل من الاشتراك وقد حاول المعظم اليه فاجيب عن الثاني بان مصير المعظم الى شيء مع العلم
بدليلهم وضعفه كما فيما نحن فيه لا يوجب الترجيح وعن الاول بان المراد بالاكثرية ان كان هو اغلبية النقل
من الاشتراك في الالفاظ الدائرة في الاصطلاحات المختلفة من العلوم والحرف والصنائع نظرا الى ان الالفاظ
المشتركة منها النسبة الى المنقولات يتوجه عليه ان بعد تسليم ذلك لا يوجب الاكثرية في اللغة والعرف الخاص
وان كان المراد اكثرية ذلك في كلام اللغويين واهل العرف الخاص وهم المتشرعة واهل عرف زمان الشارع
فيتوجه عليه ان الغلبة والاكثرية ممنوعة هنا فالتحقيق ان تفصل المسئلة فيبنى على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية وعدمه وذلك لان النزاع هيهنا وان لم يكن مختصا بالشرعيات ولكن المقصود الاصلي من تدوين
مسائل الاصولية معرفة احوال الخطابات الشرعية فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون النقل في كلام الشارع
اكثر من الاشتراك فيرجح قطعا فيحمل المشكوك فيه على الاعم الاغلب واما على القول بالعدم فلو لم يظهر اكثرية احد
منهما على الاخر في كلامه فح لو ثبتت الاغلبية لواحد منهما في العرف العام او اللغة فيحمل المشكوك فيه على الغالب
وان لم تثبت ذلك فيتوقف كما عليه بناء بعض العلماء ولكن الاظهر ثبوت الحقيقة الشرعية فالنقل اولى
بالاعتبار من الاشتراك حيثما دار الامر بينهما في كلام الشارع لما مر من اغلبيته من الاشتراك واما الصورة
السادسة فاعلم انه اذا وقع التعارض بين التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما كما في الفاظ العموم
فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد ما ينافيه كما هو
الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة

فيما تعارض التخصيص والاشتراك

على تعيين

على تعيين احدهما في المشترك وما اشتهر التمثيل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء على كون النكاح
حقيقة في العقد فلا يدل باطلاقه على حرمة منكوحة الاب مطلقا ولو كان العقد فاسدا الا بعد التخصيص حقيقة
بالنسبة الى العقد الفاسد فتدل الآية بعد تخصيصها على تحريم الموطوءة للاب بلفظ الصحيح واما بناء
على كون لفظ النكاح مشتركا بين العقد والوطي فلم يعلم من الآية حرمة المنكوحة مطلقا بمجرد العقد حتى يحتاج
الى التخصيص لانتفاء الحرمة في المنكوحة بالنكاح الفاسد على انه يمكن ان يكون النكاح حلالا ومنها ان
احدهما اللازم من التخصيص بالفاسد ولا اخر لخصوص الصحيح وكان هو المراد بالآية وبقوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى حيث يحتمل ان يكون المراد بالصلوات في الآية المفروضة والمندوبة لكون الجمع
المحلى بالالف واللام موضوعا للعموم وكان اللازم تخصيص الآية ببعض المندوبة لعدم وجوب المحافظة عليها
ويحتمل ان يكون المراد بها في الآية الصلوات المفروضة وكان الجمع ومثباته مادة العموم والخصوص من
ما الظاهر ترجيح التخصيص على الاشتراك لا مرجح العلامة في بعض جزء في غيره وهذا ما ضعف على القول ترجيح
التخصيص على المجاز ورجحان المجاز على الاشتراك فانه اذا كان راجحا على المجاز وكان المجاز راجحا على
الاشتراك كان هو راجحا على الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فالامر
ايضا ترجيح التخصيص لان التخصيص راجح على المجاز لان الراجح على احد المتساويين يلزم ان يكون راجحا على
الآخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك
وينبغي التنبيه على امور الاول ان المراد بالتخصيص هنا ايضا كالسابق ما هو اعم من التقييد الثاني انه
اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه على اشكال وهل يلحق به التقييد
اذا كان كذلك فيه اشكال اقوى من الاشكال في التخصيص الثالث اذا دار الامر بين التخصيص واستعمال
اللفظ المشترك في جميع معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما
على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وربما كان
نادرا لا يصار اليه في مقام المعارضة الا اخراج اكثر افراد العام نعم للترجيح ايضا اشكال للندرة لا
في الغاية ووجود القول بامتناعهما وليس التقييد الذي هو كذلك كالتخصيص المفروض على الاقرب كما
صرح ايضا بذلك السيد الاستاد دام ظله واما الصورة السابعة فاعلم انه اذا وقع التعارض بين
الاشتراك والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل لفظ الاهل فيحتمل اشتراك
لفظ القرية بين الحال والمحل وكما في قوله في خمس من الابل شاة فانه يحتمل اضمار لفظ المقدار ويحتمل
اشتراك كلمة في بين الظرفية والسببية وارادة الظرفية هنا لما كانت ممتنعة فاللازم حملها على السببية
اي بسبب خمس من الابل يجب شاة فقد صرح العلامة في بعض كتبه بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل
مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام ولانتفاء الاجمال معه فلانا
لتعين المضمر اما لوحدته او لبناء دوره ولو قيل باصالة اضمار جميع ما يمكن اضماره فليس له اجمال الا
اصلا وليس المشترك كذلك لانه مع القرينة يطول بلا طائل ومع عدمها مجمل الا على القول الجمع
حمل المشترك على جميع معانيه عند تجرده من القرينة على المعنى المعين وهو خلاف التحقيق فيكون
الاضمار اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة وقلة المفسدة امارة الغلبة والغلبة امارة الرجحان

ما التقييد هنا كالتخصيص فيما ذكر قطعا فما اذا دار الامر بين الامرين الاخيرين والتخصيص المستلزم

فيما تعارض الاشتراك والاضمار

وما يقال من احتياج الاضمار الى قرائن ثلث قرينة تعين اصل الاضمار وقرينة تعين اصل المضمر
موضعه وقرينة تعين المضمر دون الاشتراك لافتقاره الى قرينة واحدة تعين بها المراد فكان الاقدم
ترجيحه فضعفه ظهر مما استظهره السيد الاستاد دام ظله بعد ذكر حجة العلامة وحينئذ يظهر حال
المسئلة عند خاليته عن الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين
جعلوه اولى من المجاز ومما تقدم يظهر فساد ما قلنا بترجيح المشترك لا يقال القائل بترجيح المجاز
بترجيحه على الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من قول اخر فلا ملتفت اليه
ثم انه ما اقول دليل العلامة قد ظهر ضعفه لانه لا يثبت به الحكم الاعم وهو ثبوت الاولوية كما رجحنا
بما ذكره من اكثرية الفائدة وقد عرفت ما فيه ولكن لا اعرف فساد ما ادعاه من ترجيح الاضمار يمكن اثباته
بانه المتبادر عرفا فلا فلتعد عن الاشتراك ولا ريب ان الالفاظ محمولة على اظهر وجوه الدلالة
ثم واما الصورة الثامنة فاعلم انه اذا دار الامر بين الاضمار والتخصيص ووقع التعارض بينهما
كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى من الاضمار عرفا مع انه يمكن ان يقال
على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم
ان يكون خيرا من الاضمار لرجوع التخصيص الى المجاز واما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة فكذلك
لانه اولى من احد المتساويين اولى من الاخر ايضا واما على القول برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص
انفع المراد بالتخصيص هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر تساويهما لا
كما ظهر وجه رجحانه واما الصورة التاسعة فاعلم انه اذا دار الامر بين الاضمار والنقل ووقع التعارض
بينهما كما في قوله تعالى حرم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ
الزيادة فيحرم ذلك دون اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص فيحرم اصل
العقد وقد صرح العلامة في النهاية باولوية الاضمار على النقل محتجا بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف
الاضمار ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا انه لا قائل برجحان المنقول الا انما هو للاضمار كما عرفت
واما الصورة العاشرة فاعلم انه اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع
المعلق عليه احكام شرعية فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص بعد التصحيح شرعا ويحتمل ان يكون
باقيا على معناه اللغوي وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون ما دل عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا
له كان التخصيص اولى كما صرح به في النهاية لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهذا جيد والمراد بالتخصيص
هنا ايضا الاعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح النقل كما صرح به
السيد الاستاد ايضا وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال وينبغي التنبيه على امور
الاول انه لو تعارض التخصيص والتقييد ودار الامر بينهما كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه من لفظ
ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس فاذا تفرقا فحصل الشك في بقاء
الخيار بعد التفرق فان قلنا ان البيع خرج بثبوت خيار المجلس من عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا
فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار عملا بالاستصحاب وان قلنا بعمومه حين صدور العقد وكونه مرادا منه
يلزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بحال التفرق ويلزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في موضع الشك عملا باطلاق

اللفظ

وتعارض التخصيص والاضمار

والتعارض بين الاضمار والنقل

وتعارض النقل والتخصيص

وتعارض التخصيص والتقييد

اللفظ حينئذ سالم من المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته لان الاستصحاب من الاصول الفقاهية
على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول الفقاهية لا تصلح لمعارضة الادلة
الاجتهادية لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد حينئذ ترجيح التقييد لان
دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف الشيء الى الاضعف اولى
فاحرى فعلى هذا يكون الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع ونحوه من
العقود اللغوية من قبيل تقييد الاطلاق بالنسبة الى فرد من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى
الحين من سائر الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وهو ان لم يكن
ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا يرتاب في ان التخصيص اولى منه بمراتب فيتعين ترجيحه
قلنا ذلك لا يتم بل هذا التقييد كالتخصيص بل التقييد يكون ارجح ثم انا لو قلنا بتساوي التخصيص
والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال في الرجوع الى الاستصحاب لثبوته ولا فيكون
الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي وقد تمسك بعض في الحكم به كما حكاه بعض
المحققين الثاني بالاستصحاب في امثال المقام ولعل بناءهما على ما ذكرناه من التساوي بين الامرين
ويمكن ان يكون بناؤهما على ترجيح التخصيص هنا الثاني اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز
اولى وكذا اذا دار الامر بينه وبين الاضمار كان الاضمار اولى من النسخ وكذا اذا دار الامر بين النسخ
والنقل كان النقل اولى كما صرح بجميع ذلك العميدي ولنا على مرجوحية النسخ باولوية الامور
المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة توجب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض
ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه وقد صرح السيد الاستاد بان
الظاهر ان الترجيح بذلك مجمع عليه بين الاصوليين ولهذا يجب ترجيح الاشتراك على النسخ لانه
اقل والاولى الاكثر فيه فتأمل وربما استدل على مرجوحيته ذلك ايضا بوجهين اخرين احدهما
ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد ونحوه من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا بالقطعي وما
يكون شانه ذلك يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول وثانيهما ان اللازم من الاشتراك الاجمال
احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر الثالث
اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ ونحو ذلك ولم يثبت
ترجيح احدهما على الاخر بغلبته ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران شهرة
الفقهاء او الاصوليين على ترجيح احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين
مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل يصلح للترجيح هناك بالخصوص على القول بعدم
حجيتها في نفسها اولا فيه اشكال ووجه ذلك ان الشهرة انما تصلح للترجيح حيث يتعارض دليلان
مستقلان متكافئان كتعارض الخبرين المتعارضين مثلا ولا تصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم
ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة ثبت فيها قولان حقق هناك
احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم
الاخذ بقول المشهور وهذا يقتضي حجية الشهرة واما بطلان اللازم فللفرض ولان المشهور على ما قيل عدم

حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام الترجيح بين الدليلين الا ان
ذلك يخرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل نحو هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وشك
في تعيينه وكان المشهور ارادة بعض معين كان اللازم التوقف بعدم جعل الشهرة مرجحة هكذا قيل وانا اقول
سيظهر لك في باب التراجيح ان المرجح يمكن ان يكون قياسا فان الاتفاق على حرمة العمل به لا ينافي جواز رجحانه
بحكم العقل فكيف بالشهرة المختلف في حجيتها على انه قد يناقش فيما قيل بان الاصل المتقدم مبني على عدم حجية
الظن وهو بعيد في محل الكلام بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل فانه لا يبقى من الاخذ بالشهرة ولو
في مقام ترجيح لا مانع من اطلاقنا ولو فصلنا من اختلافنا لاصحابنا الا ان يخص بدليل والعقل الثابت بها
حكمه من المنطق عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا من الاختلاف واما اذا كان من اجمال الخطاب فلم
يتحقق شهرتهم في عدم اعتبار الشهرة فيرجح بها الى حكم الاصل ويعضد ذلك نحو ما دل على اعتبار
الغلبة ونحوها في مقام ترجيح احد المجازين اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من
الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص معتبر عند اهل اللسان في الالفاظ
واما الظن الحاصل من غيرها فلم يعلم اعتباره وحينئذ لا يخفى منهج ثم اختلفوا في الحقيقة الشرعية
على اقوال ولبيان محل النزاع وفائدة الخلاف نقدم مقدمات الاولى قد عرفت ان الحقيقة اما
لغوية او عرفية عامة او خاصة والخاصة اما شرعية او غيرها فهذه اقسام اربعة اما الحقيقة
اللغوية فهي ثابتة والمراد بها في هذا المقام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له بالوضع الاول بخلاف
الحقيقة اللغوية التي ذكرناها سابقا في مقام تمايز العرف واللغة فان المراد منها غير ما هو اللفظ
المستعمل فيما وضع له قبل زمن الشارع سواء كان وضعه اصليا او اوليا او عاديا او تعينيا ايضا
على اثبات الجهات هيهنا ان الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوعة لها لغة فكانت حقايق
لغوية وهو المطلوب وان كانت تلك الالفاظ غير مستعملة في معانيها الحقيقية بحسب اللغة يلزم كونها
مجازات بلا حقيقة والثاني باطل لكون المجاز مسبوقا بالحقيقة ومتفرعا عليها ووجود الفرع يستلزم
وجود الاصل فالمقدم مثله فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض عليهم اولا بان المجاز تابع
للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال والمجاز الموضوع له حقيقة وثانيا انه يجوز كون الالفاظ كلها
حقايق عرفية فاذا الملازمة ممنوعة واجيب عنه بان الحقايق العرفية اما ان يكون وضعها تعينيا
او تعيينيا ان قيل بالاول ففساده واضح للزوم اجتماع كل اهل العرف على ان يهجروا لفظا من الالفاظ
لمعنى من المعاني وهو بحسب العادة ممتنع وان قيل بالثاني فننقل الكلام الى ما قبل الوضع فيها حتى الحقيقة
ويكفينا ذلك في مقام اثبات الملازمة وعندي نظر فالاولى ان يقال ان الحقيقة اللغوية ثابتة بالبداهة
لا بالنظر حتى يحتاج الى الاستدلال فيتوجه عليه الاعتراض المذكور نعم يتوجه الاشكال حتى قال بعض
ثابتة على نحو الاجمال او على التفصيل ولكن الحق التفصيل بين المواد والهيئات فانا نقطع
بان الوضع في الهيئات وضع لغوي اصلي واما وضع المواد والمركبات فيحتمل ان يكون الوضع
فيها وضعا لغويا او اوليا ويحتمل غير ذلك اذ نقل اهل اللغة لا يكون متواترا حتى يكون مفيدا
للعلم وعلى فرض تسليم كونه متواترا ومفيدا لم يفد شيئا في الباب يحصل القطع بكون هذا اللفظ موضوعا

في الحقيقة الشرعية

[illegible]

لهذا المعنى

لهذا المعنى في عرفهم واما كون هذا المعنى هو المعنى الموضوع له بالوضع الاول ففيه اشكال فتم
واما الحقيقة العرفية العامة فلا شك في وجودها وثبوتها اجمالا واما تفصيلا ففيه اشكال ان كان
المراد بها الحقيقة العرفية العامة المتقدمة بعدم كونها حقيقة لغوية كالاشكال السابق واما اذا كان
المراد بها الحقيقة العرفية من غير تقييدها بذلك فلا شبهة في وجودها ايضا تفصيلا وقد اورد بعض الاخبارية
شبهة نظير شبهة التي اوردها في الاجماع وهو ان اتفاق اهل العرف غير ممكن وعلى فرض الامكان لا يمكن الاطلاع
عليه وجوابه ان هذه الشبهة نشأت من الغلط مقام بمقام وتوهم ان المراد بالنقل هو الوضع التعييني
مع ان المراد بالحقايق العرفية يكون وضعها تعينيا فتم واما الحقيقة العرفية الخاصة غير الشرعية فلا شك
ايضا في ثبوتها ووجودها كالصلوة فانها حقيقة عند المتشرعة بالقطع واليقين وكذا غيرها من الالفاظ
الكثيرة والحاصل انه لا شك في وجود معان كثيرة محتاجة الى التعبير عنها بالالفاظ للافادة والاستفادة
ولم يوضع لها الفاظ في اللغة كالاركان المخصوصة بالنسبة الى الصلوة وكالقصد المخصوص بالنسبة الى الحج
وما شاكله فاذا القوم كرهوا الخروج من قانون اللغة الى المجاز والى سلوك طريق يحصل به مطلوبهم ما التزموا
ذلك فانون اللغة فنقلوا بعض الالفاظ الموضوعة للمعاني بحسب اللغة الى المعاني المطلوبة المناسبة لمعانيها
اللغوية ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا من عند انفسهم لاجل الكراهة المذكورة ولا نزاع في ثبوت
ذلك انما الخلاف في الوضع والعدم والحق ثبوته لوجود القدرة والداعي واما الحقيقة الشرعية و
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له شرعا سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين عندهم
لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا فقد وقع الاتفاق على امكانها
وانما النزاع والخلاف في الوقوع كالسابق الثانية في بيان معنى لفظ الشارع والشرعي والمتشرعة و
بيان ما هو المراد من الحقيقة الشرعية التي وقع فيها النزاع وما هو المراد من الحقيقة المتشرعة فالكلام
هيهنا من جهات اما الجهة الاولى فاعلم ان الشرع لغة هو مطلق الطريقة وفي الاصطلاح منقول
عنه الى الطريقة الخاصة وهي الدين فالشارع لغة يكون بمعنى مخترع الشرع وموجده فتبا
على هذا المعنى لا يكون الشارع الا الله تعالى واما القول بان النبي ايضا شارع بهذا المعنى فهو
متفرع على مذهب بعض المفوضة والتفويض باطل فساده ظاهر عند العدلية نظرا الى ان تفويضه
تعالى خلق العالم الى النبي او تفويض امور الخلق اليه مناف للادلة الشرعية من العقلية والنقلية
فانها تدل على فساد ذلك وكذا تفويض جعل الاحكام الى النبي ايضا فاسد فان الاحكام على مذهب
العدلية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة وليست جزافا كما توهمه بعض العامة حيث جعلها تابعة للامر
والنهي فحينئذ لو كان المراد بتفويض الاحكام الى النبي انه فوض امر الاحكام اليه فقال في حكم واقعة
اني فوضت حكم هذه الواقعة اليك وانت مختار ان شئت حلله وان شئت حرمه كما هو معنى التفويض
فلا شك في عدم صحة ذلك لانه انما يبتدأ اطلاعهم على المصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء المقتضية
للخصوصية والمخصوصية عنده تعالى او قبل اطلاعهم عليها ان كان الاول فمعناه انك مخير في الرسالة
وفي تبليغ الاحكام اذ ليست الرسالة مخصوصة في الاحكام التي انزلت اليه فتخييره على طبق المصالح
والعلم يرجع الى التخيير في الرسالة والعدم وهو تخيير فيما يحصل به الغرض وهو اللطف على العباد وارشادهم

في بيان معنى الشرع والشارع

١٤٨

وما يناسبه وهو تركهم بامين في الواقع من الاوامر والنواهي الموصلة الى ادراك المصالح والمفاسد
وان كان الثاني فهو منفي بالادلة القاطعة القائمة على دوران الاحكام مدار الصفات الكامنة
وان الجزاف الذي يقول به الاشاعرة فاسد واما لو كان المراد بالتفويض انه تعالى فوض الامر
اليه ثم قال احكم في هذه الواقعة على مقتضى المصلحة فهو ليس بتفويض بالمداقة والتحقيق
بل انه لا يجوز انه تعالى لما كان عالما بانه يختار في كل واقعة حكما يكون على طبق المصلحة الواقعية
فوض الاحكام اليه صفة حقيقة فان التفويض امر لبي معناه التخيير الواقعي والرضا
الذي باختياره فحكم شاء وهو باطل بالعقل والاخبار الدالة على انه بين حكم كل شيء و
وضعه عند الخزنة وهم الائمة لا يقال يدل بعض الاخبار على ايجابه تعالى لبعض الاشياء وذلك
كان وكلا ريب ان هذه الاخبار اخص من الاخبار الدالة على انه بين حكم كل شيء و
الخاص مقدم على العام لانا نقول هذا باطل لان ما وان كانت اخص من الاخبار الدالة التي
ذكرناها لكنها لاتقاومها لاعتضادها باصحاب الاكثر مع طبق الشاملة العمومات معنا فالى
اعتضادها بالوجه العقلي الذي ذكرناه فانه لولم نقل بانه يفيد القطع فلا اقل من الظن وهو
يجبر مرجحا وموجبا لتقدمها على الاخبار الخاصة معنا فالى قوله سبحانه وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وكذا الايات الدالة على ان الكتاب تبيان كل شيء وكذا قوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فان الكتاب هو القران واما لو كان المراد بالتفويض هو المعنى
الظاهري لاجل احترامه مع عدم التفويض والتخيير الواقعي فهو مع كونه خلاف مذهب القائلين
بالتفويض وخلاف صريح هذه الاخبار الخاصة الدالة على التفويض الواقعي فهو لا ينافيا يقدح
لكنه لا يوجب صدق جاعل الشرع عليه فان الجاعل معناه الموجد نعم قد اصطلح بعض اطلاق
الشارع على النبي ايضا وهو اما من باب النقل عن معناه اللغوي او من باب جعل المراد من
الشارع مبين الشرع وهذا خلاف الاصل هذا حال النبي واما حال الائمة فظاهر لعدم
تحقق الاصطلاح في اطلاق الشارع عليهم ولانهم لو كانوا شارعا لا نحكم اما ان يراد من
الشارع جاعل الشرع او مبين الشرع لا سبيل الى الاول للزوم احد المحذورين اما النسخ او عدم
تبليغ الرسول جميع الاحكام ونيابة اخر عدم اتمام اشتماله الاحكام في زمن النبي وبيانه
ثانيا عدم استكمال الشرع في زمن النبوة وكلاهما فاسدان اما الاول فواضح واما الثاني
فلعدم وضعهم لهذا المعنى في اللغة مضافا الى ان العلماء كانهم يكونون شارعين بهذا المعنى
على ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم يدل على كون الدين كاملا في زمانه وما يظهر من كلمات بعض
المتقدمين في الحقيقة الشرعية بان الحقيقة الشرعية ثابتة بعد زمن الصادقين دون
الازمنة السابقة من تسمية الشارع على الائمة يكون مراده بيان ان مبدا ثبوت الحقيقة
لهذه الالفاظ في هذه الازمنة لا بيان اثبات الحقيقة الشرعية وتسميته بذلك للغفلة
عن حقيقة الحال وبالجملة لم يثبت كون لفظ الشارع موضوعا بوضع اخر لخصوص المعنى
ما المعنى اخر كل بحيثية او لا ئمة كالمبين والمظهر مع ان اصالة عدم تعدد الوضع ينفيه

على ان المتبادر

على ان المتبادر من الشارع هو موجد الشرع لا مظهره ولذا صح سلبه عن العلماء واما الجهة الثانية
فاعلم ان المراد بالمشرعة لغة هي من تشرع بشرع الاسلام وتدين به سواء كان عالما او
عاميا وسواء كان من الخاصة او من العامة وبالجملة كلمة المتشرعة من باب المتفعل فانها
اسم فاعل وهي صفة حذف موصوفها اعني الطائفة المتشرعة ثم اعلم ان المراد بالحقيقة المتشرعة
هو ما اصطلحوا عليه هؤلاء من الالفاظ المربوطة بالاحكام واما الجهة الثالثة فاعلم ان
المراد بالحقيقة الشرعية التي وقع فيها الخلاف والنزاع هي الالفاظ المربوطة بالاحكام التي تحققت
حقيقتها في زمان المتشرعة سواء وضعها استعمالهم او عينها النبي او حصل التعيين لها في زمانه
او في زمان باقي الائمة كما يظهر ذلك من التفاصيل المذكورة في الحقيقة الشرعية حيث يطلق فيها
على اللفظ اللفظ الذي حصل تعيينه في زمان الصادقين مثلا فالالفاظ التي لم يثبت حقيقتها
في العرف المتشرعة ليست من محل النزاع وكذا الالفاظ التي ثبت حقيقتها عندهم لكنها حقيقة
من المتشرعة كالغنيمة مثلا خارجة من محل النزاع وبالجملة محل النزاع هي الالفاظ المتعلقة
بالاحكام التي تحققت الحقيقة المتشرعة فيها مع عدم العلم بعدم استعمال الشارع لها فانما قيدنا
الالفاظ بربطها بالاحكام احترازا عما وضعها الائمة او النبي لما لا دخل له بالاحكام كالاعلام
مثل الحسن والحسين حفظا على مذهب من قال بان واضع الالفاظ هو الله تعالى فانه لولا هذا
القيد لكان جميع الالفاظ على مذهبه حقائق شرعية واما الجهة الرابعة فاعلم ان الحقيقة
الشرعية باعتبار اللفظ والمعنى ينقسم الى اقسام اربعة لان اللفظ اما ان يكون في اللغة دون
المعنى او المعنى دون اللفظ او لا يكون شيء منهما في اللغة او يكون كلاهما في اللغة لكن يكون اللفظ
لمعنى والمعنى للفظ اخر فيرتبط الشارع بينهما كلفظ الصلوة مثلا اذا كان في اللغة موضوعا للدعاء وكان لفظ
موضوعا للاركان المخصوصة من وضع الشارع هذا اللفظ بازاء هذه الاركان المخصوصة وسمى بعضهم القسم الاول
بالحقيقة الدينية ايضا واما في مقام التمثيل للحقيقة الدينية فمثل بالمؤمن والكافر وبالايمان والكفر وللحقيقة
الشرعية بالغسل والوضوء والصلوة ولا ريب انه لا فرق بين المثالين لانهما مما يكون لفظها موجودا في اللغة
دون المعنى اللهم الا ان يقال ان الفرق بين الحقائق الشرعية والدينية هو ان الالفاظ التي كانت متعلقة
بالاعتقاد وكانت من اقسام الثلثة الاول تسمى الحقائق الدينية ايضا وان لم يكن متعلقة بالاعتقاد او كانت
من القسم الاخير فتسمى بالحقيقة الشرعية فقط وكذا الظاهر من تمثيلهم للحقيقة الدينية بمثل الاسلام والايمان
ان المراد بها ما ثبت فيه الحقيقة مع كونه مربوطا باصول العقائد وعلى التقديرين تكون النسبة بين الحقيقة
الشرعية والدينية عموم وخصوص مطلق الثالثة اذا ثبت للفظ عرف عند الشارع فلنبحث عن حاله
بعد اذا تحقق العرف غالبا الا بكثرة الاستعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة
بعد اخرى بل يكون عرفا لرسول الله وصحابته والمعاصرين له وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما الى شخص
خاص لحد واحد منهم يحمل على اصطلاح الشارع لاتحاد المخاطب واذا لم يكن كذلك فيسمعونه خاص يحمل على ما هو
من الكلام حال المخاطب فاذا ظهر انه كان الكلام على الحاضر المخاطب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية على ما يفهم من
حال المخاطب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الغائبين والمعدومين يجب عليهم تحصيل فهم الحاضرين وهو الحجة

لو قلنا بهم لا مثال الموجودين في زماننا هو تفصيل فهم الحاضرين وفهم من قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها
ما لتوضيحات الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية على اقسام اربعة الاول ان يكون معناه حال الخطاب
هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون مغايرا له الثالث ان يشتبه عندنا معنى معلوما ولم نعلم ان معناه في زمانه
هل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل وحصل الشك في مبدئه بحيث نجزم في تقدمه على الصدور
او تاخره والحال في الاول ظاهر وكذا الثاني فان كان معناه حال الصدور معلوما يحمل عليه والا فيتوقف حكم
المجمل واما الثالث فيحمل على ما يفهم في العرف للاصل كما مر تفصيله واما الرابع فقد عرفت ان محل النزاع
وحاصل [illegible] الثاني نقل الاقوال في [illegible] ان [illegible] حقيقة [illegible] فالحقائق
هل كانت حقائق في المعاني المستحدثة عند الشارع حتى تكون حقائق شرعية ام لا ثم عرفنا حقائق عند
الشارع اما بتعيينه او بغلبة الاستعمال والاشتهار او في البعض الاول وفي الاخر الثاني والنزاع يمكن
ان يكون في مطلق الوضع ويمكن ان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ المتداولة
في لسان اهل الشرع المستعملة للمعاني الحادثة وان يكون في البعض **الرابعة** في بيان الاقوال في المسئلة
اعلم ان المذاهب فيها ثمانية منها الثبوت مطلقا ومنها النفي مطلقا ومنها التفصيل [illegible]
العالم [illegible] ههنا ان الالفاظ [illegible] مشهورات حتى قيل [illegible] ومنها الثبوت في الالفاظ المتداولة الكثيرة
الاستعمال في الكتاب والسنة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها لا كالخلع والمباراة
والايلاء ونحوها وهو من صاحب الرياض ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات وهو من المحقق
البهبهاني ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا قول بالتفصيل [illegible]
[illegible] الثاني والفرق [illegible] القائلين بالقول الثالث لم يتعين المبدأ وهذا القائل
تعين مبدء الثبوت [illegible] في زمان الصادقين بالحقيقة الشرعية انما
يكون من باب المجاز ومنها الثبوت في الالفاظ المتداولة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وفيما بعده [illegible]
الصادقين ومنها الثبوت فيما يعلم فيه تحقق الوضع في زمان النبي والنفي في غيره
ومنها ان الالفاظ بعضها ما علم استعماله [illegible] في زمان النبي وبعضها ما علم استعماله
دون الوضع وبعضها ما علم ثبوت الوضع فيه [illegible] وبعضها يكون مشكوك
الحال حتى لا يعلم انه استعمل في زمانه في نفس المعاني المخترعة او في بعض الخصوصيات
من المعاني او استعمل في نفس الخصوصيات وقد نقل قول آخر ايضا وهو الثبوت في البعض
في زمانه وفي البعض في زمان علي وفي البعض في زمن الحسنين وهكذا الى عرف الفقهاء
الخامسة في ثمرة النزاع اعلم انها تظهر بين قول النافي وبين قول القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية في موضعين احدهما ان النافي يلزمه ما يلزم القائلين بالحقيقة الشرعية
[illegible] من حمل اللفظ المجرد عن القرينة على المعنى اللغوي وثانيهما انه يلزمه ما يلزم القائل
بان الفاظ العبادات اسامي للاعم من الصحيحة والفاسدة منها من جواز التمسك بما [illegible]
التقييد [illegible] شرطيته شيئا [illegible] العبادات المخترعة وايضا تظهر بين قول المثبتين
والنافين لها فيما اذا وصلت هذه الالفاظ المخترعة في كلام الشارع مجردة عن القرينة فعلى القول بكونها

حقائق في

حقائق في [illegible] المعاني المستحدثة تحمل عليها واما على القول بالنفي فتحمل على المعاني اللغوية هذه هي الثمرة التي
ذكروها ولا يخفى ان هذه الثمرة انما هي اذا كان النزاع في جميع الالفاظ واما اذا كان مراد المثبت الثبوت
في الجملة فلا تكون هذه الثمرة ثمرة بل الثمرة حينئذ على القول بالنفي حمل اللفظ على المعنى اللغوي [illegible]
على القول بالثبوت [illegible] فان [illegible] الحقيقة الشرعية ام لا فان ثبت فصل
النزاع في الكلية [illegible] في الجميع او في الجملة [illegible] كل واحد منها [illegible] بعض الاخبار [illegible]
من نتيجة [illegible] الثمرة
بين المثبت والنافي تظهر في [illegible] في حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه اللغوي [illegible] المثبت [illegible]
ان يقول بالوضع التعييني او بالوضع التعيني ثم القائل بالاول لا يخلو اما ان يعلم تاريخ صدور الخطاب
والوضع معا او يعلم تاريخ صدور الخطاب دون الوضع او يعلم تاريخ الوضع دون صدور الخطاب
او لا يعلم شيء منهما ان كان الاول [illegible] فلا يخلو اما ان يكون تاريخ الصدور مقدما على الوضع
او يكون بالعكس فحيثما علم تاريخهما مع كون الوضع قبل زمان الصدور يحمل اللفظ على معناه الشرعي [illegible]
اللغوي [illegible] وحيثما علم تاريخ الصدور دون الوضع يحمل اللفظ على المعنى اللغوي لاصالة تاخر
الحادث وحيثما علم تاريخ الوضع دون الصدور يحمل اللفظ على المعنى الشرعي ايضا لاصالة تاخر الحادث واما
لو لم يعلم شيء منهما فان وجد مرجح لتعيين احد المعنيين من اللغوي والشرعي فهو والا فالتوقف نظرا الى
ان اصالة تاخر الحادث في كل منهما معارضة بمثلها [illegible] القائلين بثبوت الوضع التعييني
يحملون الخطابات كلها على المعاني الشرعية من غير ملاحظة تاريخ زمان الصدور [illegible]
هو بعد ثبوت الوضع او قبله [illegible] لانه بعد العلم بان [illegible] الوضع التعييني من الشارع الحكيم يعلم
انه صدر منه قبل صدور الخطابات اذ المقصود من الوضع والتعيين انما هو لتفهيم المراد مجردة عن الاطلاق
ولا معنى للوضع [illegible] وفيه ان هذا الاستبعاد لا اعتبار به في اثبات المدعى
لا عقلا وشرعا ولا عادة ويظهر من بعض العلماء ان كل من قال بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع
التعييني قال بتحقق الوضع اولا وقبل الاستعمال [illegible] القائلون بثبوت الحقيقة الشرعية
بالوضع التعييني الى ملاحظة التاريخ [illegible] الاجماع المركب [illegible] واما القائل
الثاني اعني القائل بالوضع التعيني فهو ايضا لا يخلو اما ان يعلم تحقق الوضع قبل ما ادى الى الاستعمال
او يعلم تحققه بعدها او لا يعلم شيء منهما وعلى التقدير الثالث اما يعلم تاريخ الوضع او لا
[illegible] علم تحقق الوضع قبل ما ادى الاستعمال يحمل اللفظ على المعنى الشرعي [illegible]
وحيثما لم يتحقق بعد ذلك ويعلم التاريخ ايضا لا يخلو اما ان يعلم تحقق الصدور قبل
الوضع او بعده او لا يعلم شيئا منهما ان علم تحقق الصدور قبل الوضع فيحمل اللفظ على المعنى
اللغوي [illegible] وان علم تحققه بعده فيحمل على المعنى الشرعي [illegible] وان لم يعلم
تحققه قبلا او بعدا فيحمل اللفظ ايضا على المعنى الشرعي لاصالة تاخر الصدور وفيه نظر نظرا
الى انها معارضة باصالة تاخر حصول الوضع ايضا واما حيثما لم يتحقق الوضع بعد ما ادى
ولم يعلم التاريخ فلا يخلو اما ان يعلم بالعلم الاجمالي تقدم الصدور على الوضع وان لم يعلم بتاريخ

١٥٠ الوضع او يعلم بالعلم الاجمالي بتأخره عن الوضع او لا يعلم شيئاً منهما ان علم اجمالاً تقديم العقد فيحمل
اللفظ على المعنى اللغوي وان علم اجمالاً تأخره عنه فيحمل على المعنى الشرعي فان لم يعلم بهما فيتوقف
وأما فيما لا يعلم بتقدمه الوضع على المبادي ولا بتأخره عنها فلا يخلو اما ان يعلم تاريخ العقد
ولو بالعلم الاجمالي أو لا يعلم فان كان الاول فيحمل اللفظ على المعنى اللغوي لاصالة تأخر الحادث
وان كان الثاني فان وجد مرجح لحمل اللفظ على احد المعنيين من اللغوي والشرعي حمل عليه والا
فالتوقف وبالجملة يحمل التفصيل على قول القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني و
هو ان زمان حصول الاشتهار الموجب للحمل بلا قرينة وزمان صدور الخطاب اما ان يكونا كلاهما
مجهولين او يكون زمان الصدور معلوماً دون العكس او يكون زمان الوضع والاشتهار معلوماً دون
العكس او يكون كلاهما معلومين ان كان الاول فيحتمل التوقف فيهما والرجوع الى الاصول و
القواعد في مقام العمل اما وجوب التوقف فلان مقتضى اصالة تأخر الحادث هو … من الحكم
بتقديم احدهما وتأخر الآخر لكون كل منهما على خلاف الاصل فكل من الاصلين معارض بالآخر …
على وجه الاطلاق من لزوم الحمل على المعنى اللغوي في صورة عدم العلم بتقديم الاشتهار ضعيف فان
عدم العلم بتقديمه … كليهما وقد عرفت ان الحكم فيه هو التوقف لا تقديم الحقيقة واما الرجوع
الى الاصول والقواعد فلما تحقق من انه لازم في الصورة المفروضة وان كان الثاني فيحمل على
اللغوي لاصالة تأخر الاشتهار عن زمان الصدور وان كان الثالث فيحمل على الشرعي لعكس ما
ذكر وان كان الرابع فان علم تقدم احدهما ان التعيين المغني عن القرينة حصل بنفس هذا الخطاب
المشكوك في المراد عندنا … ثم … السائل والمسئول … بان المتكلم كان يعتقد
بان المخاطب يحمله على الشرعي بحصول الاشتهار والتعيين عنده … خطابه …
واما اذا علمنا بعدم اعتقاده ذلك فيجب حمله على اللغوي سواء علمنا بغفلته عن ذلك او باعتقاده حمله
على الحقيقة وكيف كان لا نطيل الكلام هنا في هذه المسألة لقلة الجدوى لان الفائدة على ما
ذكرها انما تظهر في اللفظ المجرد الوارد في كلام سبحانه او في كلام رسوله ونحن لم نعثر بان ذلك
محض الفرض لكونه نادراً في الغاية **السادسة** قال استاذنا الشريف … ان مراد المثبتين
هو اثبات الوضع التعييني كما يشهد عليه تمسكهم بدليل الحكمة والاستقراء في طريقة المخترعين وكذا
قول النافين في الجواب عنهم بانه لو كان موضوعاً لنقل الينا … في جميع الازمان الا ان
التعيين فان من جملة الازمان زمن … وعند النظر … بحجتهم على الاثبات …
اذا عرفت المقدمات … في المسألة فاعلم ان تنقيح الكلام في المقام وتحقيق الحق فيه على وجه يكشف
الحجاب عن المرام يقتضي ذكر مقامات الاول ان الشارع هل استعمل الالفاظ التي صارت حقائق
متشرعة في معانيها المخترعة في هذه المعاني … الثاني انه على فرض
الاستعمال هل هو كان على سبيل الحقيقة او المجاز الثالثة انه على فرض المجازية هل تحمل تلك الالفاظ على
معانيها الشرعية عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ويكون من اقرب المجازات بالنسبة الى المعنى
اللغوي ام لا ابنها على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية لو فقدت القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي هل يحمل

ان قلنا … القرينة

الاشتهار على الصدور يحمل على الشرعي
وان علم العكس فعلى اللغوي وان
علم التقارن فيحمل على الوضع

على اللغوي

على اللغوي ويكون معنى اللغوي من اقرب المجازات بالنسبة الى المعنى الشرعي ام لا الرابع فان المعاني المستعمل
فيها تلك الالفاظ او المنقول اليها تلك الالفاظ على الخلاف هل هي المعاني الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة
اما المقام الاول فاعلم انه قد حكي عن القاضي ابي بكر الباقلاني انه انكر استعمال الشارع تلك الالفاظ
في المعاني المخترعة ونسب اليه القول بانه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة
مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل وهو
غسل مشروط … ولا تحقيق … في الحاصل … نسب اليه القول بان الشارع
من تلك الالفاظ المعاني اللغوية ودل المكلفين على الزيادة والنقصان المقصودين وفهم اياها بالقرائن
الحالية او المقالية المتصلة او المنفصلة ويرد عليه اولا النقض بالصلوة فانها في اللغة تكون
بمعنى الدعاء او بمعنى الاتباع فالمراد بقوله صلوا ان كان ادعوا فلا يخلو الا ان يكون الخطاب شاملا
للاخرس ولا ان كان الاول يلزم التكليف بما لا يطاق اذ لا لسان له وان كان الثاني يلزم وقوع التخصيص
في الخطاب زيادة على لزوم التقييد على فرض استعمالها في الدعاء المقيد وبالجملة يلزم ان لا
يكون المعطل مصليا اذ لا يمكن داعيا فيها كالاخرس وهو باطل وان كان اتبعوا فاما ان يكون
شاملا لكل المكلفين فيلزم ان لا يكون المنفرد مصليا وهو خلاف الاجماع واما ان يكون مختصا
بالمقتدين فيلزم التقييد والتخصيص معا كما ترى مع انه خلاف الاجماع ايضا ولا ان للقاضي ان
يقول بان هذا الايراد مشترك الورود فان لفظ الصلوة لو كان في عرف الشارع مستعملا في الاركان
المخصوصة لما كان الاخرس مصليا لعدم قدرته على الاتيان بركن من الاركان وهو التحريمة لكن
ان له الجواب … المتقدم … ان المراد بالصلوة الدعاء الاعم من الذكر باللسان والقلب
فالاخرس وان لم يمكن … التلفظ … قادر على الدعاء القلبي ويكفينا ذلك فيشمل الاخرس و
ثانياً ان الملتزم القول بكون المراد من الدعاء هو الذكر باللسان فقط لكن … الاخرس ولا ضير في
هذا التخصيص مع التقييد المذكور لكونهما ارجح من المجاز المباين اللازم للقول بالاستعمال في خصوص
الماهية … من ان ارتكاب التخصيصات الكثيرة في العمومات اولى من ارتكاب مجاز مباين واحد فضلا عن
ارتكاب تخصيص واحد وتقييده كذلك … التقييد … من التخصيص ثانيا ان هذا
القول … على خلاف الاجماع لقيام الاتفاق القطعي … على ثبوت استعمال الشارع تلك
الالفاظ في الكتاب والسنة النبوية في خصوص المعاني الشرعية ثم اختلفوا في كونه على وجه الحقيقة او
المجاز ومن هنا ايضا يظهر ان الاستعمال في هذا الحمل انما يكون من المسلمات ولا انكار فيه لاحد غير الباقلاني
وثالثاً ان المتبادر من … الزكوة عرفا انما هو المعنى الخصوص لا الاتيان بالفعل المشروط
ورابعا انه لا شك في ثبوت الوضع التعيني عرفا للمتشرعة على جميع المذاهب ولا شك ايضا ان الغالب في
الاوضاع التعينية كون الوضع فيها حاصلا بكثرة استعمال اللفظ في خصوص ذلك المعنى المنقول اليه اللفظ
واما كون الوضع فيها حاصلا بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الكلي المقيد بهذا المعنى المنقول اليه فهو في غاية
القلة فيحصل الظن بكون الالفاظ المبحوث عنها مستعملة في خصوص تلك المعاني في زمن الشارع او الظن
يلحق المذكور … بالاعم الاغلب واما المقام الثاني فقد عرفت ان الاقوال فيه كثيرة مختلفة …

١٥١

الى الثانية والاظهر هو التفصيل بمعنى ان الحق ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني في الجملة لا في
جميع الالفاظ والازمان ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها بالوضع التعييني ممنوعة لعدم ثبوتها
كما ان دعوى الاستقراء في كلام الشارع بظهورات مثل لفظ الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع و
السجود ونحو ذلك من الالفاظ المتداولة الكثيرة الاستعمال قد صار حقائق في صدر الاسلام
الى حيث استغنت عن القرينة الدالة على ارادة المعاني المخترعة واحتمال كون الوضع فيها في
اول الاستعمال الوضع التعييني لا يجدي لان النقل امر حادث والاصل تأخره الى ان يثبت
النقل في المعارضة بان الاصل عدم كون الاستعمال المجازي قد مرّ تفصيل الكلام فيه نعم ربما
قيل انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا ولكن حصل الاختلاف في الكيفية و
فيه نظر وثبوت الحقيقة الشرعية في هذه الالفاظ وغيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان
الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي التأمل فيه كما صرح به جماعة واما مثل لفظ الوجوب
والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها حتى في زمانهما ومن بعدهما ايضا محل
تأمل فلا بد للفقيه من التتبع والاجتهاد ولا يقتصر ولا يقلد اذ على كلمات ولا انظار لثمرة النزاع
الا فيما علم ان اللفظ صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى حد استغنى عن القرينة وفيما شك
في تقديم الصدور والاشتهار في هذه المعاني كما مرّ في بيان ذلك في مقام ذكر ثمرة النزاع فقد ذكر
ولا تغفل احتج المثبتون للحقيقة الشرعية بوجوه الاول التبادر وعدم صحة السلب فان
المتبادر من هذه الالفاظ هذه المعاني ولا يصح سلبها عنها وفيه ان المحتجين بالتبادر منهم من
اراد التبادر في كلام المتشرعة ومنهم من اراد التبادر في كلام الشارع عند اهل زمانه ومنهم من
اراد التبادر في كلام الشارع عند المتشرعة فتقريره على الاول ان المتبادر من الصلوة عندنا
معاشر المتشرعة الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات ومن الزكوة اداء مال مخصوص
ومن الحج القصد المخصوص الى غير ذلك من الالفاظ التي اذا سمعناها في كلام الشارع يتبادر
الى اذهاننا معانيها الشرعية دون غيرها والتبادر علامة الحقيقة ويرد عليه ان اثبات
التبادر في عرفنا لا يثبت الحقيقة في زمان الشارع فان من شروط علامية التبادر اتحاد الاصطلاح
والمفروض انه غير معلوم ولا يمكن التمسك باصالة عدم النقل فاثبات الاتحاد للعرفين لحصول النقل
عن اللغة والثاني في حد حصول النقل وبالجملة لا ريب ان المعتبر هنا التبادر انما هو تبادر المعنى
من اللفظ عند المخاطب دون غيره لان اللفظة اذا سمع المخاطب لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه
ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا
فان قلت يمكن تقريره على الاول بنحو آخر وهو انا نقطع بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاق
هذه الالفاظ وذلك آية الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اياها اليها وهو معنى
الحقيقة قلت ان اريد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعماله فلا يثمر ح انه معنى الحقيقة الشرعية
وان اريد به وضعه فنمنع ذلك فالقول بثبوت الوضع مصادرة على المدعى وان اريد بسبق
هذه المعاني اسبقية مطلقة حتى في زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها عرفية عامة

[illegible]

او خاصة غير الشرعية

او خاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاولي فالتبادر ثم كما تحقق منعه مضاف
على اشكال ان التبادر وعدم صحة السلب قد حصلا للكل لا الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية
في زمان الشارع اي في عرف اهل زمانه فيكون حقيقة شرعية اما الثاني فظ واما الاول فلان
التبادر تارة يحصل بالوضع واخرى بغلبة الاستعمال وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف
اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما يحصل للفظ بالنسبة الى معنى في زمان قليل وربما لا
يحصل الا بعد مدة طويلة ولا شك ان مثل الصلوة والصوم والحج ونحوها كانت في اللغة لمعان
المعاني المتداولة ولا شك ايضا في ان الشارع استعملها في المعاني الشرعية فلا يخلو اما ان يكون استعماله
لاجل الوضع او التجوز فان ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا له ولا يجدي حاكم بانه اذا استعمل
لفظ في معنى سنين كثيرة ولو مجازا وكان الاستعمال اكثر بل كان مما يستعمله كل واحد في كل يوم
مرات عديدة يصير حقيقة في مدة قليلة مثبتا دوا وبتقدير الاول وهكذا مما لا يكاد يتكرر على التقديرين
يثبت الحقيقة الشرعية وهذا هو تعميم الشارع واصحابه ولا يحضر النتيجة كان كلنا ايضا لا يحصل الثبات
في اواخر عمره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة الدوران فيه بل لا انكار في هذا الكلام في عدم صحة السلب
ويرد عليه ان هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة ولا فيكون اخص من المدعى اذ غاية
ما يثبت منه هو ثبوت الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران ونحن لا ننكره في ذلك وربما اورد عليه ايضا
بان المقدمة الثانية انما تثبت لو ثبت استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع لاحتمال
ان يكون مستعملا في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة وهذا ما يتاتى كما مرّ في الكلام
الاول وعلى التقديرين لا شك في انا اذا وجدنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية
والحق ان هذا التبادر بكثرة استعمال الشارع ومن بعده والحاصل ان التبادر معلوم وهو اما لاجل الوضع
من الشارع او لامر آخر ولكن كونه لاجل غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير لا
لم يثبت كثير الحقائق اللغوية والعرفية ويرد عليه اولا ان غاية ما يثبت منه هو التبادر في كلام الشارع المفيد
هو التبادر في زمانه لما ظهر على تقريره الاول لا الاشتغال ان المستدل لم يتمسك بمجرد التبادر بل ضم مع ما انه لاجل
الوضع لانا نقول اثبات الوضع تمسكا بكثرة استعمال الشارع وجميع الالفاظ مصادرة على المدعى وثانيا بعض
سلم ان ذلك لا يثبت الكلية التي هي المدعى وثالثا ان قوله لاجل غير الوضع غير معلوم منقوض عليه بان
بقاء التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال والحاصل
قوله هذا انما يرجع عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه التمسك بعدم العلم وثالثا ان قوله والحق ان
هذا التبادر بكثرة استعمال الشارع فاسد اذ لا يتصور اسناد التبادر الى الاستعمال السابق الا ان يراد به كون
الاشتهار سببا بعيدا وح فيه ان اسناد ذلك الى التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع و
دال عليه دلالة المعلول على العلة يرد عليه ان التبادر في زمان المتشرعة يدل على الاشتهار في زمانهم
واما انه كاشف عن الاشتهار في زمانه فغير معلوم فان اريد ان العلم بتحقق الاشتهار في زمانه حصل بدليل
آخر فلا تعلق له بدليله ولا تعلق له بهذا الاشكال ورابعا ان قوله فيحكم بكونه لاجل الوضع ان اريد به الوضع
الشرعي ففيه انه انما يثبت لو ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا ينتج قوله فيكون حقيقة

شرعية الثاني الاستقراء ويمكن تقريره بوجوه منها الاستقراء في مطلق الالفاظ فانا وجدنا ان اغلب
الالفاظ المستعملة في الاغلب في المعاني المخترعة من اي مخترع كان حقيقة في هذه المعاني فيلحق محل الشك بالاعم
الاغلب مع انا نجد هذه الالفاظ المشكوك فيها في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة وانا بعين الخفا
مستعملة في المعاني الشرعية واستعمالها في المعاني السابقة في غاية الندرة حتى لا يكاد يوجد منها عين
ولا اثر وهذا يؤيد الظن بان الشارع جعل الامر على نهج المعاني اللغوية مع النقل الى المعاني المجازية فاول الامر ثم الى
التعيين ولعله جعلها بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنايع وان اصطلاحاتهم تعرف
غالبا من تتبع استعمالاتهم وحينئذ لا ان المستقرا فيه تم وثانيها ان اعتبار نحو هذا الاستقراء ثم لا ذكر شرط
في الاستقراء كون المستقرا فيه متحدا مع المشكوك فيه في الصنف ولا يوجد هذا الشرط هنا نظرا الى ان
الالفاظ التي وقع الاستقراء فيها لم يثبت سبقها بالوضع بخلاف ما نحن فيه فان السبق فيه ثابت ودعوى
الاستقراء في هذا الصنف المتحد معه ممنوعة اذ هو اول الدعوى وبالجملة القدر المسلم من اغلبية تلك
الغلبة انما هو فيما لم يكن مسبوقا بالوضع للغة اخر واما فيما نحن فيه فغير مسلم وثالثها ان هذه الغلبة
معارضة بغلبة عدم النقل فان الغالب بقاء اللغات على معانيها الاصلية الاولوية القديم الا ان يجاب
بان القدر المسلم من غلبة عدم النقل انما هو في غير الالفاظ المستعملة في المعاني المخترعة واما فيها فنمنع
تحقق الغلبة على الخلاف في جميع الالفاظ فلا اقل من ادعاء ذلك في الالفاظ المستعملة في المعاني المخترعة
غالبا ومنها الاستقراء في الالفاظ التي ثبت الحقيقة المتشرعة فيها وتقريره انا تتبعنا واستقرينا
وجدنا غالب الالفاظ التي ثبت الحقيقة المتشرعة فيها انها تكون ايضا غالب الاستعمال في هذه المعاني في عرف
الشارع وبعد هذا الاستقراء يضم اليه استقراء اخر وهو انا تتبعنا وجدنا غالب الالفاظ التي يكون اغلب
استعمالها في عرف زمان الشارع كونها منقولة لتلك المعاني فاذا شككنا في موضع وجدنا ايضا غلبة استعمال
نحكم بنقله لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه ان هذا الاستقراء على فرض تسليمه لا يصح الاعتماد عليه
فان اعتبار الاستقراء من باب حصول الظن منه وهو هنا غير حاصل ومنها الاستقراء في كلام الشارع فانا
تتبعنا واستقرينا وجدنا غالب الالفاظ التي يكون اغلب استعمالها في معنى كونها موضوعة لذلك وان وجدنا
نادرا ما هو موضوع للقدر المشترك او مشترك لفظا فلا ريب ان هذه الالفاظ التي نحن فيها قد استعملت كثيرا
في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة واستعمالات التابعين والصحابة واستعمالها في المعاني السابقة في غاية
الندرة كما مر فتلحق هذه الالفاظ بالاعم الاغلب المتيقن ونحكم فيها ايضا بثبوت الحقيقة عملا بالاستقراء وفيه
اولا ان غاية ما يحصل بعد الاستقراء انما هو كون غالب استعمال الشارع في مقام بيان الاحكام اللفظ في المعنى
الشرعي وذلك غير كاف لاحتمال ان يكون غالب استعمال اللفظ في محاوراته ومكالماته في المعنى اللغوي ولعل ما
وجدت من غلبة استعماله في المعنى الشرعي في مقام بيان الاحكام كان نادرا بالنسبة الى ذلك وثانيا
انه يشترط في الاستقراء كون المشكوك فيه متحدا مع المستقرا فيه في الصنف وهنا ليس كذلك لان المستقرا
فيه انما هو الالفاظ التي لم يثبت لها وضع في السابق كما مر التفصيل وثالثا ان هذا الاستقراء
معارض باصالة عدم النقل وغلبته كما عرفتها ومنها الاستقراء في الاشخاص فانا وجدنا غالب
المخترعين من ارباب الصنايع والحرف والعلوم انهم يضعون لمخترعاتهم ومصنوعاتهم الالفاظ التي كانوا

يستعملونها

يستعملونها فيها بالوضع الاولي التعييني فيحصل به الظن بان الشارع وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني
المخترعة ايضا وفيه ان هذا الاستقراء مسلم في الالفاظ المستعملة في المعاني المخترعة اذا لم تكن مسبوقة
بالوضع واما فيما كانت الالفاظ مسبوقة بذلك فالاستقراء غير مسلم سيما اذا كانت هذه الالفاظ في
معانيها الاولية مستعملة في المعاني التي وضعت هذه الالفاظ لها في السابق سيما بعد ملاحظة
غلبة عدم النقل الثالث قاعدة اللطف والحكمة وقررها بعضهم بان هذه المعاني التي
اخترعها الشارع مما يتوفر الدواعي على التعبير عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما لها من الاحكام
واللواحق وعظم الخطب فيها حتى لا يستغني عنها الجاهل والعالم ويطلب بيانها ابد الدهر فكان الواجب
على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن اذ لا حاجة
الى الوضع فيما لا يتيسر عنه في العرفيات التي لا يتم بدون التكلم فكما ان الوضع فيها لازم كذا
ههنا مع ان العادة قاضية بان من يخترع من صنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسما فاذا
كان كذلك في هذه الجزئيات فكيف بالماهيات المخترعة المحتاجة الى التشريع اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعيات
ولكن المنضم على ما قررنا من الحكيم اذا تأمل فيه يحصل له الظن انتهى ويمكن تقريره بان الواضع انما هو الشارع
او الرسالة وعلى التقديرين يكون الواضع حكيما ولا ريب ان مقتضى الحكمة ان يضع تلك الالفاظ لتلك المعاني
نظرا الى عموم الحاجة لشدة الاحتياج الى استعمالها فيها فلو لم يضع يلزم خلاف مقتضى الحكمة لانه يلزم تجشم القرائن
مع تنظر الحاجات في كل استعمال لا بد له من نصب قرينة على فهم المراد والثاني باطل للزوم خروج الحكيم عن كونه
حكيما فالمقدم مثله فيثبت المدعى انتهى وفيه اولا ان هذه القاعدة من الادلة العقلية الاتية فلا يثبت بها
الوضع بل تتفصيل ما حاد به انها لا تفيد الا الظن وعلى فرض حصول الظن منها بالوضع فهي غير حجة لعدم دليل
على اعتباره وثانيا ان الدليل اخص من المدعي لان هذه القاعدة بجريانها انما هو في الالفاظ التي استعمالها
في المعاني الشرعية اغلب من استعمالها في المعاني اللغوية في زمان الشارع واما الالفاظ التي ثبت
غلبة استعمالها في المعاني اللغوية في زمانه فتقتضي الحكمة بقاؤها على المعنى اللغوي لا نقلها ولو
كانت حقائق في المعاني الشرعية ومجازات في المعاني اللغوية يلزم تجشم مؤنة القرائن في المعاني
اللغوية هذا اذا كان الاستعمال في المعاني اللغوية في زمانه اغلب واما مع التساوي ومع استعمالها في
المعنى اللغوي والشرعي في زمانه فتقتضي هذه القاعدة عدم الوضع لانه اما نحو الاشتراك
او نحو النقل والاول ملزوم لتجشم مؤنة القرائن في كلا المعنيين والثاني ملزوم للتحكم لانه ترجيح
ذلك بصيرورة الاستعمال فيها في اللغوية مجازا او قرينتها ومن الترجيح بلا مرجح لان هذه الالفاظ
الدالة على المعاني المخترعة كانت كلها في زماننا اغلب استعمالها في المعاني المخترعة فلا يكون الدليل
اخص من المدعي لانا نقول دعوى هذه الغلبة ممنوعة بل يدعي العكس فان استعمال كثير من
هذه الالفاظ في زمانه في المعاني اللغوية عند المحاورة والمكالمة مما ليس ببعيد نعم صار بعضها
حقيقة في زمان الصادقين وبعضها بكثرة الاستعمال وبعضها في زمان المتشرعة بعد زمان الائمة
وبعضها بعد الهجرة وهكذا ولا يقال انا نقول في المسئلة بالتفصيل بين المثبت والنافي في المطلقين
مع ثبوت الحقيقة الشرعية بهذه القاعدة في الجملة اي في صورة غلبة الاستعمال في المعنى الشرعي في

153

زمان الشارع ومنهم الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين الصور المذكورة اذ ما من من القول بالتفصيل
في المسئلة حدث في زمان المتأخرين لانا نقول ان هذا انما يتم على حجية الاجماع مطلقا انما يكون من باب الكشف
ولا كشف هنا للعلم بمستند المجمعين ومعه لا مسرح للتمسك بالاجماع المركب نظرا الى انه يحصل النظر
بين هذه القاعدة والاجماع المركب لانه يقتضي القول بالوضع في صورة عدم غلبة الاستعمال ايضا وقد عرفت
ان القاعدة تقتضي عدم الوضع في غير الغالبة الرابع ما ادعاه بعض من ظهور الاجماع على الثبوت مستدلا
بان من هذه الالفاظ في كثير من الخطابات الشرعية مجردة عن القرينة ومن العلماء من الصدر الاول الى
زماننا هذا حملوها على المعاني الشرعية ولم يفهموا منها غيرها بل كذا الصحابة والتابعين بل المخاطبين ولولا
انها حقيقة منها لما كان كذلك واحتمال القرينة مدفوع بالاصل وفيه ان اريد الاجماع على الثبوت في الجملة
فهو مسلم ولكن الدليل حينئذ اخص من المدعى لانه لا يثبت الكلية وان اريد الاجماع عليه كلية بالاجماع ثم ودعوى
حملهم الالفاظ المجردة على المعاني الشرعية على نحو العموم ممنوعة الخامس الشهرة في المسئلة فان المشهور
ذهبوا الى الثبوت حتى ادعى بعض عليه الاجماع وما استند الانكار الى الباقلاني خاصة وزيد فلك ما
من الاجماع عليه ولا شك ان تلك الشهرة كانت حاصلة في زمان القدماء ومن تكون سيد وتدوين الاصول
في زمنهم ثم ولا ريب في حصول الظن بها وهو الى القرب ببيان البعثة ولا ريب ان المسئلة من المسائل
المستنبطة فيكتفى فيها بالظن ولا يقال ان المسئلة من جملة الموضوعات فيكتفى فيها بالظن وهو في حال
الاثبات فالشهرة وقد حكى جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس منهم الاجماع عليه على ان القول لو كانا
لكان الترجيح بالمثبت لتقدم قوله وفيه اولا انا نمنع حصول الظن من قول المشهور بعد معرفة مستندهم
كما حققت في مباحث الشهرة ثم نمنع الظن فيما لم يعلم دليل المشهور ولم يظهر حينئذ انهم حققوا لا نقول بمنع الاكتفاء في
الموضوعات بمطلق الظن كما قيل بذلك بل نقول بمنع حصول الظن هيهنا ما الاجماع المدعى انما هو في الحمل
على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة مطلقا وثانيا ان ترجيح قول المثبت انما يكون بينها
اذا كان اخبارا لا اجتهادا كما هو التفصيل في مقامها وثالثا لو سلمنا حصول الظن من الشهرة في المسئلة
لنمنع حصوله في ازيد من الالفاظ المتداولة الاستعمال التي قررناها فان كلمات المشهور اطلاقات
منصبة على الالفاظ الغالبة معنا فالى شهادة ما اشملتهم بالصلوة والزكوة والحج والوضوء وغيرها
ونحن ايضا نقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها ولعله الى هنا اجماع مركب حتى يتم به في غيرها
لما عرفت ان كلمات هؤلاء منصبة على المتداولات فلا يصح ان يقال ان كل من قال بالوضع
فيها قال به في غيرها السادس انا نكثر من العبادات كان ثابتا في الشرائع السابقة بل يظهر من
بعض الاخبار ثبوت بعضها عند مشركي العرب ايضا بعيد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة وكيفيتها
بعدها وفيه ان ثبوت المسمى لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الاسم لسابقه كانت لغتهم
غير العربية فان قلت نحن نقطع بثبوت الحقيقة في بعض هذه الالفاظ في الازمنة السابقة
فضلا من زمن النبي ص فانا نقطع بان لفظ الصلوة والصوم والزكوة ونحوها كان موجودا قبل زمن
النبي ص في شريعة عيسى وموسى ع وساير الرسل لكونهم مكلفين بها وموضوعا لها فانه لا
عوض عنها العربية الجلد في كيفيتها فلا يكون هذه المعاني مختصة في زمن النبي ص حقيقة كما

ثابتة قبل البعثة

ثابتة قبل البعثة فضلا من بعدها وبعد ما ثبت هنا فتتم في غيرها بالاجماع المركب قلت
اولا ان ثبوت هذه الماهيات قبل زمن النبي ص ممنوع وثانيا على فرض الثبوت ثبوت هذه
الالفاظ المخصوصة ممنوع بل الموضوع لفظ اخر فان من البين عدم اطلاق اليهود والنصارى
لفظ الصلوة على الماهية الموجودة عندهم وثالثا سلمنا ذلك ولكن لا شك في اختلاف هذه
الماهيات المخترعة في شرعنا مع الماهيات المخترعة في الشرايع السابقة كما وكيفا والقول بكون هذه
الالفاظ حقيقة في الماهيات الثابتة في الشرايع السابقة وقع على خلاف الاجماع اذ لم يقل به احد
من المصححين والاعميين اما المصححون فلان الصلوة عندهم عبارة عن الاركان المخصوصة
الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء المعتبرة في شرعنا واما الاعميون فلانها عندهم عبارة عن الاركان
المخصوصة الثابتة في شرعنا الاعم من ان تكون جامعة لجميع الاجزاء والشرائط او لا تكون كذلك وكلا
الفريقين متفقان على عدم كون الماهيات السابقة موضوعا لهذه الالفاظ وعلى بطلان صلوة
من صلى نحو صلوة عيسى وموسى ع وعلى صحة سلب اسم الصلوة عنها وبعبارة اخرى لو سلمنا ذلك فلا
شك انه يدفعها اخترناه من التفصيل واحتمال الثبوت ايضا بوجه الاول صالة تأخر الحادث
وبقاء الامر الثابت وفيه انه سلم اذا لم يكن دليل على حصول النقل وثبوت الحقيقة وقد سبق الدليل
على الثبوت في الجملة موجود الثاني ان هذه الالفاظ لو كانت حقايق شرعية لكان من هي الحقائق
نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لفهمها المخاطبين فعلا لانهم مكلفين بما يتضمن
والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل الينا لاشتراكنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما ان يكون النقل
بالاحاد ولا اول لم يوجد ولا الثاني لامتناع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله
بالتواتر وفيه اولا انه ان اريد بالنقل ما هو من النقل التعييني والتعيني فهو مسلم ولكن لو
فهمها المخاطبين لها ثم ان الفهم بعد حصول النقل بكثرة الاستعمال الحاصل بدون التفهيم وان
اريد به ما يتحقق في ضمن الوضع التعييني فلا غير ذلك لا نرى بل يكفي في حصول الحقيقة فيه بالعلامات
كالتبادر وعدم صحة السلب لا ريب ان ما هو علامة الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب موجود فيه
وثانيا ان توقف نقل الينا لاشتراكنا لهم فان المشاركة في التكليف تقتضي وجوب الاجتهاد في
تحصيل العلم بالحكم فان حصل فهو والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة
كما في سائر الاحكام على ان العادة اقرب على منهم الاعلام ولا ريب ان التكليف التي لا تقتضي حصول
الامتثال به وثالثا ان المتحقق التواتر لا يلزم نفي الخلاف فان حصول العلم بالتواتر شرطها
ذكروها في محله فربما حصل الشرط لطائفة دون اخرى وراجعا انه نقل بالاحاد وقولك لا
يفيد العلم ولكن اشتراط العلم في المسئلة ثم فما ان تفهيمها اياهم لا يحتاج الى تفهيم النقل
بل انما فهمها بالترديد بالقراين من غير ان يصرح بالوضع فان معنى التفهيم ما بيناه فلذلك بينا
الحصر في المتواتر والاحاد وان معنى الخبر بالوضع فيها الملازمة فان قيل التفهيم لو حصل
لم يبق الخلاف ما انه لو حصل نقل الكلام الى انه لم يحصل انه قلنا اللازم امكان العلم دون حصول
وهو الكل يمكن وان قصر بعضهم في الاجتهاد وثالثا ان اشتراط التكليف بالفهم يقتضي فهم المعنى

المراد وكما انه يحصل بتفهيم الوضع يحصل بالبيان النبوي ولا منافاة عليه بان المراد في الالفاظ المجردة عن
القرينة مرة ودعا ان الشارع في الالفاظ المجردة عندنا وان البيان النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين في
ان الدليل الحاضر من المدعي مع ان مقتضى قولك لبين لهم نفي الوضع التعييني والمدعي نفي الحقيقة مطلقا سواء كان
الوضع تعيينيا او تعينيا الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان
اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لهذه المعاني وكونها غير عربية يستلزم
ان لا يكون القرآن عربيا لان بعضه غير عربي لا يكون كله عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وبيانه
اوضح لو نقل الشارع هذه الالفاظ عن معانيها اللغوية لكانت غير عربية لانا نقول تمام لم يضعها واضع اللغة
العرب واذا كانت غير عربية يلزم ان يكون القرآن غير عربي لاشتماله عليها وهو مناف لقوله سبحانه
انا انزلناه قرآنا عربيا وغيره والجواب ان الملازمة الاولى ممنوعة فان النقل المذكور لا يستلزم عدم كونها عربية لان الوضع
العرب مدخل فيه فقط الشارع حيث اعتبر المناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في عربيتها والتوضيح
ان صدق كون اللفظ عربيا يكفي فيه احد امور ثلاثة منها ثبوت الوضع من واضع لغة العرب على نحو التخصيص
التعيين ومنها ثبوت الوضع منه على نحو التخصيص والتعين ومنها ثبوته لكن من الواضع
الخاص مع ملاحظة كون المعنى المستعمل فيه مناسبا للمعنى اللغوي بحيث لو علم به واضع اللغة لجوز استعماله فيه لكان مجازا
صحيحا سواء كان الواضع من العرب او غيره وان كنت في ريب فانظر الى العرف حيث تجد انهم يحكمون
بحكم حدوث الوضع الطارئ على اللفظ خارجا عن تلك اللغة التي كان اللفظ منسوبا اليها وليس الامر
على ذلك قطعا والا فلا مناص من الحكم بخروج الالفاظ التي نقلت عن معانيها اللغوية الى معان خاصة
بالوضع التخصيصي كلفظ الاسم والفعل ونحوهما من كونها عربية ولم يقل به احد قط والحاصل
ان تشكل لفظا الى لغة منسوبة على الصدق العرفي فكل لفظ نسبة في العرف الى لغة هو عربي او فارسي وهكذا
التركي والهندي والفارسي سواء كان الواضع عربيا او تركيا او غيرهما ومن المتيقن ان هذه الالفاظ عرفا
نسبتها الى العرب وثانيا ان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية لان النقل فرع
ملاحظة المناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه فيكون الوضع اللغوي المنقول منه مصححا لاستعمال
اللفظ في المعنى المنقول اليه مجازا حاصلا من ترخيص الواضع فيكون عربيا لانه لا يشترط في كونه
عربيا وضع الواضع له بالخصوص بل يكفي مجرد ترخيصه في استعمال اللفظ في المعنى المناسب له ولذا كل
المجازات الحادثة عربية ومنه يظهر الوجه في ان المجاز اللغوي ما استعمل بملاحظة العلاقة مع المعنى
اللغوي لا استعمال على الفرض من حيث وضع الشارع المنقول اليه حتى ليس مجازا لغويا لان المجاز هو
استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وما نحن فيه ليس كذلك بل على ذلك يكون الاستعمال فيه لاجل الوضع الخاص
من الشارع بان انه لاجل انه خلاف ما وضع له وكذا ليس حقيقة لغوية ايضا لانه وضع صدر من شخص
خاص وهو وان كان من جملة العرب لكن العربي انما يطلق على اللفظ يستعمله عامة العرب الا ان تحقق
تلك الحقيقة بخصوص خاص منهم لوضع شخص خاص من العرب الفاظا كثيرة للمعاني الخارجة عن المعاني اللغوية
وشاع ذلك بينهم وصار من لسانهم فتكون عربية وهكذا الفارسي ونحوه ولكن الانصاف
ان في هذا النظر نظرا الى ان النقل لو كان بالتعيين دون التعين فالنقل غير محتمل لما ذكر (؟)

(١) لو كان بالتعيين التخصيصي

واما لو كان بالتعيين والتخصيص فلا لانه حكم بكونها غير عربية لان المنقول منه عربي وكذا المنقول اليه
لكونه حقيقة عند الجماعة الكثيرة الحاصل من كثرة استعمالهم مجازا بملاحظة مناسبة مع الحقيقة اللغوية
اما القسم الذي اخترنا فيه ثبوت الحقيقة وقلنا يكون الوضع فيه بالتعين لاصالة تاخر الحادث
وعدم ثبوت الوضع فيه على التعيين فيكون عربيا ولا وجه للنظر المذكور فيه كما لا يخفى وثالثا
نمنع الملازمة الثانية لان عدم عربيتها لا يستلزم عدم عربية القرآن كونه من جهة الاسلوب ولا ينافيه اشتماله على الغير العربي فيه
بدليل عليه تقدم في المعربة القرآن كالقسطاس والسجيل فان في اشتماله على المجازات مثل الاحاد وعدمه والحاصل
لو سلمنا الملازمة الاولى نمنع الثانية لان كون القرآن غير عربي لاشتماله عليه لان التحقيق ان العربي
كالعجمي لو كان صفة للمفردات فلا يعقل ان يكون المفردات عربيا او عجميا ولو كان صفة المركب فلا بد ان يكون
المركب عربيا او عجميا ولو كان صفة للكل فيعقل ان يكون كلا بعربي الاسلوب وعجمي الاسلوب لان
عربية كل شيء بحسبه ولذا يقال الكتب من الكتب انه عجمي مع اشتماله على كثير من الالفاظ العربية ولو كان صفة
للكلام فلا يعقل ان يكون اجزاء الكلام واسلوبه وتركيبه عربيا او عجميا وعربية القرآن عبارة عن عربية
اسلوبه سواء كان جميع اجزائه عربيا ام لا كما ان عربية بعض اجزاء الكتب الفارسية لا يخرج الكتب عن
الفارسية فلا يخرج القرآن المشتمل على لفظ الصلاة والصوم ونحوهما عن كونه عربيا وان كان القرآن
موضوعا للمجموع لا للقدر المشترك بين الكل والجزء ورابعا نمنع بطلان اللازم فان قوله تعالى انا انزلناه
الآية لا يدل على المراد لجواز كون الضمير راجعا الى السورة كما قربناه سابقا وخامسا النقض بمثل المشكاة قنديل
والقسطاس والسجيل فانها هندي ورومي وفارسي السابع انه لو امكن اثبات الحقائق لكان
بالتبادر المتوقف على كثرة الاستعمال وقد قال ان الشارع هو الله تعالى ولعدم تحقق الكثرة المتوقف
على استعمالاته لم يمكن اثبات التبادر في استعمالاته والجواب اولا بان مرادنا بالشارع
النبي اعم وصحبه اذ المقصود في النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة في احكام الشرع ولا فرق في ذلك
بين الالفاظ المنزلة من قبله سبحانه او الصادرة من نبيه وثانيا ان الظاهر من كلام القوم ان
الشارع هو النبي اما لكونه حقيقة فيه او مجازا باعتبار كون الحكم الصادر منه صادرا بالشرع
هنا ايضا فان الحال ذلك يصلح حجة للنافي لو كان مراد المثبت اثبات الوضع التخصيصي واما اذا
كان الاعم فلا بل ولا يكفي ارادة الاول ما احتج اول المفصلين وهو القائل بثبوت الحقيقة
في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة استعمال الشارع فيها حاصل
في القسم الاول دون غيره ورد بعدم انحصار الموجب لحصولها في كثرة استعمال الشارع مضافا الى
ان التفصيل احداث قول ثالث واعترض عليه بان الموجب انما لم يكن منحصرا فيما ذكر الا ان غيره
ايضا لا يثبت الكلية وانحصار القول بالثبوت والنفي المطلقين غير معلوم واحتج ثاني المفصلين
بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية والاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر وان
كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها
شرعا مغايرة للمعاني الاصلية بل الظاهر خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات توقيفية
دون المعاملات فان هذا التخصيص ليس من جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات ايضا بل باعتبار

١٥٥

موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم تعبدية ماخوذة من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى العرف
واللغة وحينئذ فان اريد ان الوضع الشرعي انما يتحقق في العبادة دون المعاملة فبطلانه ظاهر وان اريد
انه لم يتحقق في بعض العبادات وان كان ثابتا في اخرى ففيه ايضا ان اريد انه المقتضي للوضع الذي هو الغلبة و
كثرة الدوران لم يتحقق في بعض العبادات فخلاف الظاهر المشاهد وان اريد انه لم يستعمل في غير المعاني
اللغوية حتى يتحقق بكثرة استعماله النقل كما هو ظاهر المستدل ففيه ايضا ان اريد ان المستعمل فيه هو فرد
من افراد المعنى اللغوي ففيه ان العرف عين الماهية فبكثرة الاستعمال يتحقق النقل وان اريد انه عينه وان
كان في الشرع شروط واجزاء وشرائط خارجة في المستعمل فيه حقيقة والات الماهية المشروطة مغايرة لها لا
بشرط شيء فيتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا انه يمكننا ان نقول بمثله في العبادات ايضا كما قال به
القاضي وثالثا ان مغايرة كثير من معاني اللغوية التي بشرط الالفاظ المعاملات للمستعمل فيه شرعا
مما لا شك فيها ورابعا انه يلزم بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات اذا انقلبت عبادة بقصد القربة
وانقلاب الوضع بالقصد والنية ظاهر الفساد الا ان تكون العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فانما يحمل على ان المرادات الاتيان بالعبادات من جهة انها عبادة
موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز الاتيان بشيء منها ما لم يصل من الشرع دليل على الجواز بخلاف
المعاملات فانها في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان كان الحكم بالتحريم وعدمه فيها ايضا موقوفا عليه
وحسبان المفصلين والمتوقف وجوابها ظاهرة مما سبق ومما ذكرنا ظهر ان النزاع ان كان في
الكلية فالحق مع المفصل الاول وان كان في الجملة فالحق مع المثبت وقد فصل استاذنا الشريف ره
في المسألة تفصيلا اخر خارجا من اقوال المفصلين وهو ان الالفاظ الشرعية كانت من العبادات
او من المعاملات على ما اعتبره اقسام احدها الالفاظ المستعملة غالبا في المعاني المخترعة في الكتاب والسنة
النبوية لكن بشرط كون تلك الغلبة الحاصلة في السنة في اوائل الرسالة ونحن نحكم في هذا القسم
بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بالوضع التخصيصي واما ذلك الوجه منها ما ظهر بتتبع اهل العرف وكل
اهل لسان فان بنائهم مستقر على حمل هذه الالفاظ المفروضة في هذا القسم على ارادة المعنى المخترع
الاختراعات اهل العرف لو رأينا كتابا كتب من الافلاطون مثلا ووجدنا في ذلك الكتاب استعمال لفظ
مخصوص في معنيين لكن كان استعمال ذلك اللفظ في احدهما اغلب غلبة معتدا بها يحملون اللفظ
على المعنى الذي غلب استعمال ذلك اللفظ فيه من حيث وجد هذا اللفظ في موضع من الكتاب مجردا عن
القرينة ويكون بنائهم على ان هذه الغلبة كاشفة عن كون بناء الافلاطون في مبدأ الامر على
وضع هذا اللفظ لهذا المعنى على نحو التخصص دون التخصيص ولذا يكون بنائهم على الحمل على المعنى
المخترع من غير تفحص عن تاريخ استعمال هذا اللفظ وتاريخ حصول النقل ومنها الاستقراء
في الالفاظ فانا وجدنا غالب الالفاظ المستعملة في المعاني المخترعة من اي مخترع كان كان حقيقة
في تلك المعاني بالوضع التعييني ويحل الشيء يلحق بالغالب ومنها الاستقراء في الاشخاص
فانا وجدنا اهل المخترعين من ارباب الصنايع والحرف انهم يضعون لمخترعاتهم الالفاظ التي
يستعملون فيها بالوضع التخصيصي فيحصل الظن بلحوق الشارع بهم لان الظن معروف فيها لا الالفا

المستعملة في

المستعملة في المعاني المخترعة غالبا في غير الكتاب في غير اوائل السنة النبوية سواء كانت الغلبة
حاصلة في اواخر السنة النبوية او في زمان الائمة ع وفي هذا القسم نحكم بالوضع التخصصي
وان كان مسبوقا بالمجاز المشهور واما الوضع التخصيصي وان كان محتملا اذا كانت الغلبة حاصلة
في اواخر البعثة لكن باصالة تاخر الحادث نحكم بالتخصصي وثالثها الالفاظ المستعملة في هذه
المعاني في غير الكتاب في غير اوائل السنة النبوية لكن بدون الغلبة البالغة حد النقل او الغلبة
المشتهرة وفي هذا القسم نحكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ويحمل اللفظ على اللغوي عند تجرده
عن القرينة نعم يجري فيه نزاع الصحيحي والاعمي فمن قال باستعماله في لسان المعصوم ع في الصحيح
يحمله عليها ومن قال باستعماله في الاعم يحمله عليه ورابعها الالفاظ المستعملة التي لا نعلم
استعمالها في الخصوصيات بعد القطع بارادة المعاني الشرعية منها فنحن فيها مثل النافي في
انكار الاستعمال في الخصوص اما اذا علمنا بعدم استعمالها في الخصوصيات فواضح كما اذا علمنا
باستعمالها في نفس المعاني اللغوية واما اذا شككنا في استعمالها في احد الامرين فمن يحمل على
المعاني اللغوية وبالجملة نحن في هذا القسم كالنافي في انكار الحمل على المعاني الشرعية ويكون
اللفظ من الموضوعات اللغوية يرجع فيها الى اللغة والعرف العام فيكون لازم قولنا هو القول
بالاجتهاد انتهى كلامه ره وفي بعض كلماته نظر يظهر مما سبق من الايرادات والاحتجاجات
فتدبر فيها ولا تغفل وينبغي التنبيه على امور الاول قد ذكرنا ان ثمرة الخلاف هي
ان النافي يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعاني الاصلية واما المثبت فان قال بالاثبات
كليا وفي جميع الالفاظ واراد الوضع التعييني الحاصل بالنقل فبعد الامر يجب عليه حمل الجميع
على المعنى الشرعي وان اراد الوضع التعيني الحاصل بالغلبة فيلاحظ زمان الصدور فان كان تمام علم حينه
الوضع يحمل على الشرعي والا فعلى الاصلي وان قال به في الجملة فيحتج في كل لفظ ورد وعليه الرجوع الى دليل
الثبوت فان كان جاريا فيه يحمل على الشرعي والا فعلى الاصلي وكل ذلك بالنسبة الى استعمالات النبي
واضح وكذا بالنسبة الى استعمال الائمة ع فانا نحكم بحملها على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع المتكلم اياه لذلك
المعنى ووضع غيره لا يقتضي ذلك الحمل في خطاباته وخطاباتنا بتعبير عليهم لا مطلقا وهو ظاهر
فاعترض هنا وان كان لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطابات لما كانت متوجهة
الى النبي ص ونا تعبيره وجب الحمل على ما هو مصطلحهم لان مدلول الخطاب ... يتبين بالخطاب ولو كان
مناط الحمل فيه وضع المتكلم لم يتبين مدلول اكثر الخطابات لشيوع كل قوم جار على اصطلاحهم
كان كل واحد منهم واما الخلاف المترتب على الخلاف الواقع في صورة اختلاف عرف المتكلم والمخاطب فانما
هو فيما اختص المتكلم بعرف معلوم متميز عن غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الاختصاص من
المرجح للحمل فيه وفيما نحن فيه بالنسبة الى جميع اللغات والاصطلاحات ثم وجه حمل تلك الالفاظ الواردة
في القرآن على المعاني الحادثة انما هو اذا علم مسبوقية الورود بوضع النبوي وهو في الاغلب بمعلوم
واصالة تاخر الحادث معارضة بمثلها بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب مقدمة لمعلومية مبدأ الورود
والقول الثاني ان قيل قد عرفت ان هذا النزاع انما هو لتحصيل فهم المعاني في الالفاظ التي

اذا كان هو المراد بالشارع وانما
اذا اريد الاعم او المختص بالنبي ص
فقد استشكل البعض بالنسبة الى
استعمال الائمة ع منه

حصل فيها النقل وشك في مبدئه ولا شك انه لا يختص بما كان النقل فيها من الشارع بل يجري
فيما كان نقله في العرف العام او الخاص غير الشرعي ايضا فما وجه التخصيص قلنا يمكن ان يكون
الوجه في الاختصاص مع ان الكلام في الاشتباه في تاخر الحادث وبقاء ما كان يعني من جهة البحث عن افراد
امور الحادثة التي منها النقل لانه اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان ووجد
فيه امارات والقرائن على حدوثه فيه ومناسبات توجب الظن بوجوده فيه فيتحقق الباعث على
التفحص عنه ان هذه المناسبات حصل هنا ما يتعلق لانها لازم له ولما كان للالفاظ المستعملة في
المعاني الشرعية خصوصية بالنسبة الى زمان الشرع ووجدت فيه مناسبات موجبة لحصول
النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج وغيرها فقصدوا التحقيق لحال ما نحن فيه هذه
المسئلة لبحث عن هذه المناسبات بخلاف سائر الالفاظ فانه لم يكن لها خصوصية بالنسبة
الى زمان الشارع فلم يحتاجوا الى البحث فيه بل يعملون فيها بمقتضى الاصل هذا مع ان الالفاظ
التي فيها مظنة الحقيقة الشرعية لما كانت كثيرة الورود في كلام الشارع تحقق البحث فيها بخلاف
غيرها فانها لا يكاد يوجد منها في الاخبار ما حصل فيه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا
لم يلتفتوا اليها الثالث قيل ان هذه المسئلة قليل الجدوى لان صيرورة هذه الالفاظ
حقايق في معانيها الشرعية في خطابات الائمة مما يبعد النزاع فيه واستقلال الكتاب والسنة
النبوية في حكم لا يتحقق بدون نص على ذلك ولان صيرورتها حقايق في المعاني الشرعية لا يستدعي
حملها عليها بلا قرينة الا اذا علم تاخر صدورها عن الوضع وذلك نادر لعدم جريان العادة بنقل
تاريخ الصدور ولو اتفق نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع واورد على الاول بوجهين احدهما انه لا
ان اريد بعدم النزاع في كونها حقايق في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي فصارت حقايق
في غيرها بعده بلا فصل مع كون الوجه منحصرا في الغلبة لبطلان دعوى الوضع التعييني من غير
النبي بالاجماع ضرورة مع انه لا يوجب نفي الفائدة وان شاء ان اريد بعده في زمانهم في الجملة
فهو كان كذلك لا يوجب قلة الفائدة لعدم تعيين زمان الوضع فلا يعلم ان ذلك الحديث ورد
قبل الوضع او بعده ولو حصل العلم بتقدمه على صدور البعض كذا ان اريد بعده في زمان يختار
احاديث اهل البيت لظهور الفائدة في الصادرة قبله وثانيهما انه على عدم استقلال الكتاب
والسنة بحكم ثم سلمنا ولكنه انه لا يوجب الاستغناء عنهما في الاجتهاد وكيف وقد ورد
الامر بالتمسك بهما والعرض عليهما على انا لو سلمنا عدم استقلالهما فلا ريب ان علم ذلك ليس
ضروريا والرجوع الى من غير تقليد في الاجتهاد فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك فتم
وعلى الثاني بوجوه احدها ان هذا يرد على القول بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة
فقط او بتجدد الوضع من الشارع بعد استعماله واما على القول بتعيينه من اول الامر فلا
اشكال وثانيها انه انما يلزم لو لم يرد من الشارع ما يتم الائمة والا فتظهر فائدة كثيرة وثالثها
ان كثيرا من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يتفق صدوره في اواخر
زمن النبي واوايل زمان الائمة واما المقام الثالث فقد وقع الخلاف فيه وذهب الى كل فريق ولكن

الحق هو

البحث في الحقيقة الشرعية

الحق هو ما ذكرناه سابقا من التفصيل بين الموارد حتى اذا قامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ففيما يكون
استعمال اللفظ في المعنى الشرعي اغلب منه في غيره يحمل عليه الا ان فيما يكون استعماله في غيره اغلب منه فيحمل على
الغير للغلبة واما فيما كان استعماله فيهما سواء او الاستعمال في الغير فيتوقف فان الالفاظ المشتركة بين المعنيين
المعنيين المجازيين لا اصل فيها التوقف والاجمال واما في صورة الشك فان فيها صحيحا التوقف الا ان الحمل على
المعنى الشرعي فانه بعد ملاحظة اصالة عدم الغلبة يصير في حكم المتساويين فيلحقها حكم صورة التساوي وهو
الاجمال والتوقف وكذا في صورة القطع بالغلبة والشك في الغالب فيحكم بالاجمال وكذا في صورة القطع بعدم
الغلبة في الشرعي والشك في الغلبة في الغير يجب التوقف ثم اذا قامت القرينة على عدم ارادة المعاني الشرعية فالحمل
المعاني اللغوية هو اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليه عند المثبتين ام لا قيل الحق هو الاول لبقاء الانس
اللفظ بالنسبة اليها ولكنه لا يخلف بحسب تفاوت زمان قيام القرينة على نفي ارادة المعنى الشرعي من زمان ثبوت
الحقيقة الشرعية وبعده ففي الاول الحمل على المعنى اللغوي لبقاء الانس للفظ الذي ثبت فيه الحقيقة في زمان
الشرع وما بعد هذه القرينة ايضا في هذا الزمان وفي الثاني لا يكون الانس باقيا للفظ المذكور مع قيام
القرينة المذكورة في زمان الصادقين مثلا وهذا لان المتبع هو الظن والظهور ولا بد للمفتي من الفحص عن
الاجتهاد والتمسك بالاستصحاب في هذا المقام بان يقال ان اللفظ قبل صيرورته حقيقة شرعية كان مشتملا على حالة يوجب حمل
اللفظ المجرد عن القرينة او مع القرينة المذكورة على معناه اللغوي وبعد صيرورته كذلك فقد صار بقاء تلك
الحالة او زوالها لنا في محل الشك والاصل بقاؤها ضعيف جدا لان بقاء الموضوع شرط في الاستصحاب ولا
استصحاب هنا اذ لا شك في كون هذه الحالة مستندة عن الوضع فاذا صار الوضع مهجورا صار تلك الحالة منتفية
الى ان انتفاء السبب مستلزم لانتفاء المسبب والقول بانه قد يبقى بعد ذلك ويحتاج الى السبب انما يقال فلا فاسد جدا لان
اصحاب هذا القول لا يقولون بان بقائه لا يكون محتاجا الى السبب الذي يكون حدوثه محتاجا اليه بل يجوزون
ان يكون سبب البقاء هو سبب الحدوث وغيره ونحن نقول ان انتفاء سبب الحدوث لا يكون محل
الشك لاحد وبقائه يحتاج الى سبب اخر والاصل عدمه فان قلت لعله سبب الحدوث ويحتمل ان يكون مستندا
انتفاء احدهما يبقى الاخر قلت الاصل عدم تعدد الاسباب على المدعي الاثبات فتدبر واما المقام
الرابع فاعلم انه قد وقع الخلاف بينهم في ان الالفاظ الدالة على المعاني المخترعة من الشارع بنوعها وبنائها
او بكيفيتها او اوصافها او بشرائطها وموانعها سواء كانت من العبادات التي تتوقف صحتها على القربة
او من المعاملات التي لا تتوقف على ذلك هل هي اسام للصحيحة منها وهي الماهيات المستجمعة لجميع شرائط
الصحة او للاعم منها وقبل الشروع في المقصود لا بد من ذكر مقدمات **الاولى** في ان هذا النزاع هل يكون مختصا
بالمثبتين للحقيقة الشرعية او يجري على مذهب النافين ايضا خلاف والاظهر الثاني لا كما قاله الاكثر وهو
الثاني ونقل عن بعض الاول لنا على المختار اولا عدم الدليل على الاختصاص ووجود الدليل على العدم وثانيا
ان ادلة الطرفين من الصحيحي والاعمي يشمل مذهبنا النافين ايضا وثالثا ان دخول النزاع لو كان مختصا
بالمثبتين لكان اللازم على النافين انهم لم يتعرضوا لهذه المسئلة ولم يتعرضوا مسئلة ان الشارع اذا استعمل
هذه الالفاظ في المعاني الشرعية مجازا ولم ينصب القرينة على المراد فهل المراد هو الصحيحة منها او الاعم او
التوقف وهذا خلاف طريقتهم فظهر مما ذكرناه ان المقسم في هذا النزاع في هذا المقام انما هو تعيين

المراد من هذه الالفاظ المستعملة في خطابات الشرع مع قطع النظر عن كون المراد معنى حقيقيا
او مجازيا فهذا الخلاف لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والنافي لها لا ينكر
اصل المعاني الحادثة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على نحو التجوز فنقول فان تلك المعاني
هل هي الصحيحة او الاعم غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة ونزاع النافين في
تعيين المجاز وللقول الاول وجهان احدهما ان المتبادر من الاسم في قولهم
هل هي اسامي للصحيحة او للاعم منها هو الحقيقة وليس الحقيقة الا على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فالنزاع مختص بالمثبتين ويكون في تعيين المعنى الحقيقي فكان معنى قولهم المذكور ان
هذه الالفاظ هل هي حقيقة للصحيحة او للاعم منها ما ورد عليه اولا انا سلمنا التبادر ولكن
الحقيقة اعم من كونها عند الشارع او عند المتشرعة فيكون معنى قولهم ان هذه الالفاظ هل هي اسامي
للصحيحة او للاعم منها انها هل هي موضوعة لها او للاعم منها سواء كان الوضع من الشارع او من
المتشرعة فالنزاع شامل لمذهب المثبتين والنافين معا نعم غاية الامر يكون كلام المثبتين في تعيين
المعنى الحقيقي وكلام النافين في تعيين المعنى المجازي لا يقال بناء على كون النزاع اعم من الحقيقة الشرعية
والمتشرعة يلزم منه انه يقع النزاع بينهم في تعيين الحقيقة المتشرعة كما وقع بينهم النزاع في تعيين
الحقيقة الشرعية ولم يقل به احد فان النزاع مختص في تعيين المعنى عند الشارع فقط وما نرى من التمسك
بالتبادر وعدم صحة السلب عرف المتشرعة انما هو لكون عرف المتشرعة كاشفا عن عرف الشارع لا يكون
مفسرا في محل البحث كما هو ظاهر لمن له ادنى فطانة وذكاوة لانا نقول لم نر من ذكر من منع كون النزاع في الحقيقة
المتشرعة ثم بل الظاهر من كلماتهم ان النزاع اعم في المقامين وثانيا ان التمسك بقولهم هذا لا يثبت به
المدعى فان المتكلمين منهم انه عنونوا النزاع على هذا النحو انما هو من المثبتين بناء على اصلهم وعلى ثبوت الحقيقة
الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه كما صرح بذلك بعض العلماء وثالثا
ان هذا العنوان وان كان ظاهرا في مذهب المثبتين ولكن النزاع اعم منه والسر ان النافين لما كانوا
نادرا فاتبعهم مع المثبتين في اصل العنوان لشمولهم الادلة ايضا في اصل المسألة وثانيهما ان النزاع
لو كان شاملا للنافين فيلزمهم النزاع في المستعمل فيه وكون كلامهم في ان الشارع هل استعمل هذه
الالفاظ مجازا في الصحيحة فقط او في الاعم منها فيلزم على الصحيحي نفي الاستعمال في الاعم وعلى الاعمي
الاطلاق لان استعمال الشارع هذه الالفاظ مرة في الصحيحة واخرى في الفاسدة ثابت فالمنشأ في الاعم منها
اتفاق في هذا المجال ويكشف عن كون النزاع مختصا بالمثبتين ولا يشمل النافين وبيان نزاع النافين انما
هو في ان بعد تحقق استعمال الشارع مجازا هذه الالفاظ مرة في هذا واخرى في ذلك فاي من المعنيين اشيع
المجازين ما كثر الاستعمال فيه حتى يحمل لفظ الشارع عليه عند تجرده عن القرينة الدالة على تعيين احدهما
بعبارة اخرى بعد نصب الشارع القرينة على ان المراد هو المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي فيقع النزاع بين النافين
في المجاز الراجح حتى يحمل عليه لفظ الشارع عند تجرده فالصحيحي يقول بان الاقرب من المجازات هو الصحيحة
والاعمي يقول بانه الاعم فكل منهما يحمل الخطابات الشرعية المجردة على ما هو الراجح عنده لم يثبت الحقيقة
المتشرعة كالخطابات الصادرة قبل زمن الصادقين او بعد تحققها كالخطابات الصادرة بعد زمانهما

فلعل تتبعها

فكل منهما قائل بان المجاز الراجح صار حقيقة لبعد ان يصير مجاز من الراجح حقيقة بغلبة الاستعمال الا ان
الصحيحي قائل بكون الراجح هو الصحيحة والاعمي قائل بانه الاعم ثم هنا شيء وهو ان هذا النزاع
هل يتصور على مذهب الباقلاني ام لا قيل ان القاضي ونحوه ممن انكر الاستعمال في المعاني المخترعة لا مجال في
هذا النزاع بل التفوه بذلك لا يتصور لانه يقول بان المراد من الدعاء في لفظ الصلوة مثلا هو الدعاء
عن الحقيقة فما ثبت بالدليل اعتباره في الدعاء يحكم بلزوم الاتيان به وما لم يثبت يحكم فيه اصالة
البرائة فيبطل سبيل الاعمي في العمل لان المناط عنده صدق الدعاء فقط وهو اعم من الصحيح والفاسد
نعم اذا شك في جزئية شيء للدعاء فلا لازم عليه هو الاتيان به وهو ظاهر وقبل التبادر لا اشادة
المبني القول بالاعمية واورد عليه بعض بان التفوه بهذا النزاع ممن هو منكر للاستعمال غير متصور فضلا عن اختياره
من المذاهب فيه اولا ان المحكي عن القاضي حكايتان القول بانكار الاستعمال والقول بتسليم الاستعمال
وانكاره لكون الاستعمال على الوجه الحقيقة والظاهر ان مذهب القاضي هو الثاني كما مر في المقام الثاني في
الاول الذي مر في المقام الاول ولذا لم يقيد المص بذكر مخالف في مقام استعمال الشارع هذه الالفاظ في
المعاني الشرعية بل ادعى بعض الوفاق على استعمال الشارع من غير ذكر خلاف ويؤيد ذلك ما ذكره
البيان الاستادة من ان القاضي مذهبه الاعمي وثانيا ان مراد من بني القول بالاعمية
الى القاضي بيان كونه مشاركا مع الاعمي في الثمرة اي كما ان الاعمي يرجع الى اصل البرائة فيما
وقع الشك في الشرطية والجزئية كذلك القاضي وبيان ما هو لازم مذهبه ولكن الانصاف ان
هذا التأويل خلاف ظاهر العبارة التي ذكرها كما لا يخفى وثالثا ان يحمل كلام القاضي
على التنزل والتمثيل بمعنى انه لو كان مذهبنا مذهبه لكان مختارنا في المسألة هذا ولكن هذا
الجواب ايضا خلاف الظاهر الثانية في ان النزاع في المسألة هل يختص بالفاظ العبادات
او يعمها والفاظ المعاملات نقل من ظاهر جمع اختصاصه بالاول ورجح جماعة الثاني وهو
الاقوى واستشهد بعض من قال بعدم اختصاص النزاع بالفاظ العبادات ووقوعه في المعاملات
ايضا بعبائرهم التي حاصلها ان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح كعبارة الارشاد والشرائع
والقواعد والمسالك ثم قال ولا يخفى عليك ان هذه العبارات بأسرها دالة على ان الفاظ المعاملات
ايضا حقائق في الصحيحة انتهى وقال الفاضل القمي ره اشار الشهيد الى الخلاف في كون الالفاظ اسامي
للصحيحة او للاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك
ثم ذكر قول المحقق وعده دليلا على المدعى وفيه انه لا يتحصل من الكلام مذكره لاحتمال ان تعميم النزاع بالنسبة
الى المعاملات مناف لما ذكروه من توقيفية العبادات دون المعاملات اذ القول بانه لا يرجع
فهم الفاظ المعاملات الى العرف العام بناء على القول بانها ايضا مما وقع فيها النزاع في انها
اسامي للصحيحة منها او للاعم منها فالحاصل لعل نظر من قال باختصاص النزاع بالفاظ العبادات
الى ما اشتهر بين من هو من موضوعات الاحكام انها ان كانت من العبادات فتوقيفية وان كانت من المعاملات
فليست بتوقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقفت صحتها شرعا على
شرائطها الشرعية والى ان حمل النزاع اعم منها ومن الفاظ المعاملات بناء في ذلك لان المحقق

ان ما ذكره من توقيفية العبادات دون المعاملات مبني على الغالب لما ترى ان بعضا من
الفاظ العبادات كلفظ الركوع والسجود وما ضاهاها بالنسبة الى الغسل والمسح ايضا ليس توقيفيا بل
المرجع فيها الى العرف واللغة فعلى هذا ما ذكره من التعميم انما هو بالنسبة الى التوقيفيات من المعاملات
المعاملات لا مطلقا مع ان المناط في ذلك الخلاف والنزاع ان كان هو ثبوت الوضع وعدمه او مطلق
الاستعمال وعدمه في زمان الشارع وكون المستعمل فيه معروضا للصحة والفساد فيتحصل هذا الاحتمال في
لفظ جرى فيه الخلاف وان كان من المعاملات والا لم يجر فيه وان كان من العبادات وليس لاحدهما
خصوصية توجب وقوع الخلاف واستقامته ولا شك ان الصحة والفساد يعرضان المعاملات كعروضهما
للعبادات نعم ان كان كلامه فيهم في وضع الشارع او استعماله حتى يختص بما ان كان وضعه واستعماله انما
يقع في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان ان ذلك لم يقع في غير العبادات فغير ان الظاهر وقوعه
فان لفظ الطلاق والخلع والمبارات واللعان والايمان لم يكن في اللغة لهذه المعاني المعروفة في عرف
الشارع وكذا التكلم في تخصيص الخلاف بالعبادات مما لا وجه له بل اطلاق الحكم بتوقيفية العبادات دون المعاملات
مشكل كما مرت الاشارة اليه **الثالثة** لا اشكال في ان الصحة عبارة عن ترتب الآثار الشرعية فان كان
الموصوف بها العبادات فالآثار اما موافقة الامر او اسقاط القضاء على اختلاف في ذلك وان كان من
المعاملات فالآثار ما جعله الشارع اثرا لها من النقل في البيع والحلية في النكاح والطهارة في الغسل
الى غير ذلك من الآثار الشرعية انما الاشكال في ان المراد بالصحة في قولهم هل هي اسامي للصحيحة او للاعم منها
هل هي الصحة التي اصطلح عليها الفقهاء من اسقاط القضاء يعني مطابقة العمل للواقع او ما اصطلح عليه
المتكلمون من موافقة الامر سواء كان ظاهريا او واقعيا يظهر من السيد الاستاد ميله الى الثاني حيث قال
الظاهر ان القائلين بالوضع للصحيح ارادوا من الصحيح ما وافق الشريعة لا ما اسقط القضاء وان كانا في الغالب
متلازمين ثم والاظهر لدي الاحقر هو الاول وان كان كلامهم في المقام مبهم ودون يكون عند الاطلاق متبادرا
ولكون النزاع فيما اخترعه الشارع من المركبات الجعلية ولا ريب ان ما اخترعه الشارع انما هو المعنى الاول
وبمجرد الموافقة الظاهرية لا يصير مصداقا للماهية الواقعية التي اخترعها الشارع ولهذا يصح سلب الصحة عرفا من
الصلاة التي كانت مع الطهارة المستصحبة بعد ظهور عدم كون المصلي متطهرا في الواقع لا يقال لا يصح سلب
الصحة عن الصلاة التي تكون مع الطهارة المستصحبة وهذا يكشف عن كون المراد بالصحة في المقام هو ما اصطلح
عليه المتكلمون وكون الصحة موضوعة للاعم من الظاهرية والواقعية لانا نقول اولا ان بعد انكشاف فساد
المستصحب يصح سلب الصحة عن هذه الصلاة عرفا وهذا كاشف عن ان المراد بالصحة انما هو ما وافق الواقع و
اسقط القضاء وثانيا لو سلمنا كون الصحة موضوعة للاعم منهما فلا ريب انها منصرفة عند الاطلاق الى ما اصطلح
عليه الفقهاء لكونه فردا شايعا لا يخفى فتأمل **الرابعة** اعلم ان مسميات هذه الالفاظ ماهيات مركبة من اجزاء
ولها شروط جعلها الشارع شرطا لصحتها فصحة كل ماهية عبارة عن كونها مجتمعة لجميع الاجزاء والشرايط وفساده
عبارة عن عدم كونها كذلك فالفساد تارة يكون بفقدان الجزء واخرى يكون بعدم تحقق شرط من شرايطها
الخامسة انك قد علمت ان لمسميات الالفاظ ماهية وشروطا فالماهية عبارة عن المركب من الاجزاء من دون
مدخلية الشرايط وهي خارجة عنها وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء الماهية مع قطع النظر

عن الشرايط

عن الشرايط او بازائها مع ملاحظة اجتماعها لها فلنعلم انها هل هي موضوعة للاول وهو المهية
الا بشرط او للثاني وهو المهية بشرط اجتماعها لها فمراد من يقول بانها اسامي للصحيحة انها اسامي للمهية
المجتمعة لجميع شرايط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول
بانها اسامي للاعم انها اسامي لنفس المهية من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية بل
الظاهر وقوع النزاع ايضا في الفاسدة بفقد جزء من الاجزاء ان كان مما لا يوجب فقده سلب اسم المركب عنه
عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة الى الانسان واما الفاسدة بفقد جزء يوجب فقده سلب الاسم عنها كالرأس و
الرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجها تحت النزاع **السادسة** اعلم ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيحة
ليس انها اسامي للمهية والشرايط معا بل للمهية ولكن بشرط اجتماعها للشرايط وكذا ليس مراده ان الصحة ماخوذة
في معناها بل المراد انها اسام للمهيات المخصوصة التي اذا وجدت في الخارج كانت صحيحة **السابعة** اعلم
ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسام للصحيحة او للاعم لا يوجب تحقق الخلاف في ان مراد الشارع هل تعلق بالصحيحة
او الاعم بل كل من يقول بالاعم ايضا يقول ان الامر لا يتعلق الا بالصحيحة يعني ان المطلوب هو الصحيح
كيف لا فالصحة بمعنى موافقة الامر فلا يمكن كون الفاسد مأمورا به وبالجملة صدق الاسم على معنى
وصحته لا يوجب كونه مطلوبا **الثامنة** اعلم ان عرف المتشرعة من جملة ما يكشف عن مراد الشارع
سواء قلنا بكون استعمال الشارع على نحو الحقيقة كما يقول به المثبتون للحقيقة الشرعية او على نحو المجاز
كما يقول به النافون لها وسواء قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيحة او للاعم منها وذلك اما على القول بعدم
ثبوت الحقيقة الشرعية فبوجهين احدهما الاجماع المركب فان كل من قال بان الشارع استعمل هذه
الالفاظ في المعاني المستحدثة مجازا قال بان مراده من تلك الالفاظ هو ما يفهم في زمان المتشرعة
وثانيهما اصالة تشابه الازمان اذ لا ريب في صيرورة هذه الالفاظ حقيقة في معانيها المعلومة
في زمان المتشرعة بطريق اليقين فاذا وقع الشك في مراد الشارع من هذه الالفاظ فلا بد من حمل مراده
على ما هو حقيقة عند المتشرعة لاصالة تشابه الازمان الا ما ثبت خلافه اذ من المستبعدات ان يصير
اللفظ عند المتشرعة حقيقة في شيء بسبب كثرة الاستعمال وكان كثرة استعماله في زمان الشارع
في غير هذا الشيء وبعبارة اخرى بعيد في الغاية صيرورة المجاز المرجوح في زمان الشارع حقيقة عند
المتشرعة دون المجاز الراجح لا يقال كيف يمكن الحكم باتحاد المرادين مع العلم بثبوت المغايرة
في البين اذ لا شك ان الشارع اعتبر السورة مثلا في الصلوة ولو كان الاستعمال مجازا على هذا القول
والاصحابيون لعدم كونها جزء لها الآن وهذا يكشف عن المغايرة بينهما وعدم كون عرف المتشرعة
كاشفا عن مراد الشارع لانا نقول ان العبرة انما هو باعتبار الشارع السورة في الصلوة
واما كونها بطريق الجزئية ثم واما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فايضا بالوجهين
المذكورين مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع وربما يتوهم ان هذا الكلام مخالف لما هو منا في
ما ذكره من ان موضوعات العبادات توقيفية كالاحكام الشرعية اذ معناه انه يجب وصولها
من الشارع دون غيره فلو كان عرف المتشرعة مبينا لموضوعاتها لم يكن بيانها موقوفا على الوصول
من الشارع والتالي باطل فالمقدم مثله ضعيف في الغاية اما اولا فلما مر من ان كلامهم هذه وارده

لان حملة الشرع [illegible] العلم بمراد الشارع

في التوقيفيات من العبادات لا في مثل لفظ الركوع والسجود ونحوهما تمام وثانيها انهم ان ارادوا
بالحقيقة فيها وفي موضوعاتها وصولها من الشارع بلا واسطة فهي ممنوعة وان ارادوا وصولها
منه ولو بالواسطة بعرف المتشرعة من جهة الوسايط لا ان العرف العام والتبادر وعدم صحة السلب
ايضا كذلك بالنسبة الى اللغات وثالثها النقض باللغات فانهم قالوا باثبات اللغات توقيفية
كالاحكام الشرعية لابد من حصولها من اهلها ومن هنا تمسكوا في اثباتها بالعرف العام والتبادر
ونحوهما وقالوا المبادر عرفا كذا فما هو الجواب فهو الجواب والحاصل ان بعدما ثبت تصرف الشارع
في تلك الالفاظ بالاتفاق سواء كان بطريق التخصيص او المجاز او النقل فلا بد من العلم بمراد الشارع
من تلك الالفاظ ولها طرق منها الاجماع المركب فان كل من قال بثبوت الحقيقة الشرعية
قال بان الموضوع له عند الشارع هو ما كان موضوعا له عند المتشرعة وكل من قال بالمجازية قال بان المجاز
عند الشارع هو الذي يكون حقيقة عند المتشرعة وهذا الاجماع مما نقله جمع وتشعر به ايضا كلام القوم
وتحرير محل النزاع حيث قالوا لا نزاع لاحد في صيرورة تلك الالفاظ حقايق في تلك المعاني انما النزاع
في انها هل هي بتصرف الشارع وتعيينه او المتشرعة بعد ما اذعنوا ان الشارع استعملها مجازا فيها فصارت حقايق
في لسان المتشرعة فان ذلك صريح في اتحادهما ومنها الاجماع البسيط الدال على انه بعد العلم بثبوت
الاستعمال عند الرئيس لا بد في فهم المراد من الرجوع الى العرف يكشف عنه اما العرف العام او الخاص سواء
كان ذلك العرف الخاص هو عرف الشارع وغيره وسواء كان المعنى الذي ادعي الاطلاع عليه هو المعنى
الحقيقي او المجازي ومن المعلوم استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة حقيقة او مجازا و
الثابت لم يكن لنا معلوما بالتفصيل وايضا من المعلوم ان عرف المتشرعة تابع لذلك الاستعمال وكاشف
عنه فلا بد من الرجوع اليه بحصول الاختلاف بين الزمانين بحصول الوضع في احدهما دون الاخر عنه
مما في الحقيقة بتعدده ومنها اصالة تأخر الحادث والتدريك في اثبات الحدس نحو ما ذكرناه او
الرجوع الى مجازات العبادات وهو الاستقراء فيما ثبت بعد ما تقرر … وجدنا غالب الامور الحاصلة
في الازمنة المتأخرة اتفاقا حاصلا في الزمن المتأخر منها سيما في مثل هذه الامور ولا سيما بالنظر الى ان
الشارع بالنسبة الى زمان الصادق … فان توافق بعضنا لبعض هاهنا اتفاقي ومنها اصالة عدم النقل
الذي هو حجة بالاتفاق والحق صحة انه لو كان المعنى الحقيقي عند الشارع بناء على القول بثبوت الحقيقة
غير ما هو الحقيقة عند المتشرعة يلزم النقل والاصل عدمه ثم لا يخفى ان ما يمكن به اثبات اتحاد الزمانين من الطرق
… على اتحادهما في زمان الشارع والمتشرعة لا يمكن به اثبات ذلك على مذهب الباقلاني اذ يستثنى منه الطرق
لا يجري على مذهبه اما الاجماع المركب فالشيخ في عدم جريانه على مذهبه فلان النزاع مخصوص بصورة تسليم
الاستعمال في هذا المعنى المخترع … لا يقول به … موارد الاجماع هو حين عدم العلم بالمستعمل
فيه في ذلك الزمان حقيقة كان او مجازا والمفروض ان على مذهبه كان معلوما مراده والاجماع البسيط فالشيخ في عدم
جريانه على مذهبه هو ان هذا الدليل … في المقام الذي يكون لاثبات الوضع دون الحكم ونزاع
الباقلاني في الحكم دون الوضع يقتضي ان هذا الشيخ … في ذلك الزمان لزوم الاتيان بما اراد التارك به على نفي
التعبدية لا مع ان هذا الدليل مخصوص بما اذا لم يعلم المستعمل فيه بالخصوص ولو كان معلوما بالاجمال واما

اصالة تأخر

اصالة تأخر الحادث الى زمان فالشيخ في عدم جريانه على مذهبه واضح لان الشارع استعمل على سبيل التقييد والمجاز وعنده
المتشرعة حقيقة في المعاني الثابتة … اما الاولى فالشيخ في عدم جريانه على مذهب الباقلاني واضح بعد
ملاحظة قوله بعدم الاستعمال في هذه الاسامي المخترعة وملاحظة ثبوت النقل بالاجماع والوجدان هذا كله اذا
كان مذهب الباقلاني عدم الاستعمال في المعاني المخترعة وان قلنا بان الاستعمال على نحو المجازية كما يقول به النافون
فيمكن له اثبات اتحاد الزمانين بجميع الادلة المذكورة ايضا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الاقوال في المسألة
ثلاثة الاول ان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة وهي المستجمعة لجميع الاجزاء والشرايط وهو مذهب
الاكثر بل نقل عنهم الشيخ والسيد والعلامة في … والمحقق في بيان الشرايع ونقل في
المعالم عن قوم والعميدي في شرح التهذيب وقول الشهيدين في قواعده وثانيها في المسالك …
والآمدي والقاضي ان الشارع انما وضعها للاعم اي لا يشترط كونها مستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء
وكون المعتبر فيها الصدق العرفي وهذا مذهب … بل نقل هذا القول عن
جماعة منهم ثانيا في الشهيدين في التمهيد والعلامة في موضع من … والسيد عميد الدين في الشرح والبهائي …
والبيضاوي والثالث التفصيل بين الاجزاء والشرايط وهو كونها موضوعة للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء و
الاعم بالنسبة الى الشرايط وهذا القول منسوب الى المحقق البهبهاني في حاشيته ولا يبعد استفادة ترجيح صاحب
المعالم له في بحث الحقيقة الشرعية حيث قال احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة من الاقوال والهيئات … والاظهر لدي الاقرب هو القول الثاني فانا نستظهر …
بوضعها للصحيحة وجوه الاول ما تمسك به السيد الاجل العلوم وغيره من ان المتبادر من الفاظ
العبادات ليس الا الصحيحة منها فان من قال صليت المغرب وتوضأت او اغتسلت من الجنابة او
امرت بفعل الصلوة عن فلان او … الصلوة … عمود الدين او علم … على الصلوة
والصوم والحج ونحو ذلك لا يفهم منه الا المعنى الصحيح ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق
الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة واذا ثبت ان المتبادر … يلزم الحكم بكونها المعنى الحقيقي لان
التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونها حقيقة في الاعم من الفاسدة والصحيحة
بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد المحتملات لما كان المتبادر الصحيحة فقط وغيره الا ان المراد بالصحيحة
المتبادرة ان كان هو الصحة الواقعية التي تترتب عليها …
… حصول العلم بالصحة بهذا المعنى … الا للانبياء والائمة وبعض الخواص …
… ايضا التمسك … من العبادات … ولو كان المراد منها علم
بالفساد فالتبادر مسلم ولكنه … لا نحكم ذلك وثانيا ان هذا
التبادر معارض بما هو اقوى منه وهو عدم صحة السلب عن غير المتبادر اذ لا ريب انه اذا صلى
احد مستجمعا لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة عنده انه صحيحة عنده كان على مذهب الرأي او قرأ بعض
كلمات القراءة غلطا بحيث يصح فساد الصلوة تكون هذه الصلوة فاسدة ولا يصح سلب اسم
الصلوة عنها قطعا وعدم صحة السلب من اقوى امارات الحقيقة والقول بانه يصح السلب
في صنف … لا ترى انه لو صلى احد من غير وضوء لا يقال عرفا انه ليس بمصل بل يقال انه

صلى بلا وضوء وما يرى من بعض الموارد من اطلاق العرف صلى فلان وليس بصائم او نحو ذلك اذا لم
يأت بجزء او شرط جهلا منهم فمن قلة المبالاة امثال الموارد ويكون مراد اهل العرف نفي الثمرة و
سلب المطلوب وكان المتلو عندهم من الصلوة ونحوها ترتب اثرها المختص بها بترتب عليها
الآثار فكانها لم يتحقق في الخارج اصلا ولذا يقال في العرفيات صلوة فلان ليست بصحيحة
بطريق الحقيقة لا بطريق سلب الماهية ونظير ذلك في العرف شايع فانا نرى انهم قد يطلقون على
الخبز المحروق جهلا انه ليس بخبز مع انه خبز حقيقة فالمتكلم نفى الفائدة لا يقال ان عدم صحة السلب
دليل الحقيقة لو لم يكن ناشيا عن المسامحات العرفية واما اذا كان ناشيا عنها كاطلاقهم لفظ
القرآن على ما يكون بعضه ساقطا عنه مع ان القرآن اسم للمجموع من حيث المجموع كما قال به بعض
فلا لانا نقول الاصل يقتضي كونه دليلا عليها وعدم كونه ناشيا عن التسامح الا ما ثبت و
مجرد احتمال كونه من هذا القبيل غير مضر والا فلا يصح التمسك به في شيء من المقامات لوجود
هذا الاحتمال وما توهم من ان عدم صحة السلب معارض بعدم التبادر لتبادر الصحيح سليم من
المعارض فاسد جدا لان عدم التبادر دليل المجاز لو لم يقم دليل على ان غير المتبادر حقيقة
والدليل هنا موجود والسر في ذلك ان عدم صحة السلب لا ينفك عن الحقيقة بخلاف عدم التبادر
فانه قد يجتمع مع التبادر الاطلاقي وثالثا لو سلمنا ذلك نمنع كون التبادر ناشيا
عن الوضع بل ناش من شاهد الحال وغلبة الاستعمال كما ان المتبادر من البيع والغسل والنكاح و
الطلاق في قوله من باع فله كذا ومن تزوج هندا بعمرو فله كذا ومن طلق فله كذا ومن غسل ثوبه فله
كذا انما هو الصحيح منها ومع هذا الالفاظ المذكورات حقيقة في الصحيح فقط والحاصل انه يمكن اثبات ان هذا
التبادر انما نشأ من غلبة الاستعمال فانه يكون من قبيل تبادر الفرد الشايع واما ما ذكره بعض مشايخنا من ان
تبادر الصحيح من تلك الالفاظ والفاظ المعاملات من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ويشهد له انه لو كان
(الالفاظ العبادات)
دليلا على المعنى الحقيقي ما كان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح اللازم باطل
باعتراف الخصم فلا يخلو عن النظر نظرا الى انه دعوى اعتراف الخصم ببطلان اللازم اول الكلام فان الصحيحي يقول بان
تلك الالفاظ موضوعة للصحيح سواء كانت من العبادات او من المعاملات لا يقال اذا اعترفت بان المتبادر
من تلك الالفاظ هو الصحيحة فلا مناص من القول بكون التبادر ناشيا عن الوضع واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع
بعد ما كان الاصل فيه ان يكون وضعيا والا لما جاز التمسك باكثر الاصول لثبوت الاحتمال ومقابله حينئذ
لانا نقول هذا الكلام ضعيف من وجهين احدهما ان التمسك بالاصل في التبادر انما يجوز اذا لم يكن ابتداء (?)
مفصلا من المعارض الاقوى كما ذكرناه وثانيهما انا لا ندعي عدم اعتبار التبادر هنا بمجرد احتمال كونه
اطلاقيا بل ندعي ظهور كونه كذلك والدليل على هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من الوضع لكان اللازم
الحكم بعدم الصحة حيثما تطلق الفاظ العبادات مجردة عن القرينة مع انه ليس كذلك بوجوه احدها انه لا يفهم
احد من قول القائل نذرت درهما لمن يصلي (?) اجزاه باعطاء صلوة صحيحة كما يفهم كل احد ذلك من قوله نذرت (?) ان اعطي
لمن صلى صلوة صحيحة ولذا يكذب السامع العرفي بفساد صلوة المصلي بعد الاخبار بالصحة في الثاني بخلاف الاول و
ثانيها انه لا يفهم من قول القائل ان فلانا لا يصلي الا كان يتوضأ [illegible] او لا يحج انه لم يأت بالمذكورات

على الوجه الصحيح ولذا لا يكذب في ذلك القائل لو ظهر انه اتى بها على الوجه الفاسد وثالثها انه لو كان المتبادر من
لفظ الصلوة الصلوة الصحيحة المجازية لا حداث بعض زيارات (?) نذرا على ان [illegible] صحيحا حيث شرائط الصحة كما لا يجوزان
يجزئه بانه حجاز بها الا بعد علمه بكونه زيدا والثاني باطل لانا نجد انه تارة الحضرة اشخاصا كثيرة بانهم صلوا
مع عدم علمهم بصحة صلوتهم فان قلت الملازمة ممنوعة لجواز كون اخبارهم بذلك مبنيا على اخبارهم حملا
حال المسلم واصالة الحمل عنده على الصحة كما يعرفون ويشهدون على ان زيدا ملك دار بناء على من وجد في
داره هو مالك مع عدم علمهم بالواقع ونظير ذلك كثير في الشرع مبتنيا على العرف والعادة قلت لو صح ذلك
لصح اخبارهم بان صلوة زيد مثلا صحيحة اذا لم يحصل لهم العلم بالفساد مع انهم سلمنا ولكن الاخبار بذلك
والبناء على ظاهر الحال مبني على التحرز وان كان شايعا مبنيا على كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا
المستفة (?) فتم ورابعها انا سلمنا اعتبار التبادر وكونه دليلا على الحقيقة ولكن المتبادر من الفاظ العبادات
عند الاطلاق هو الفرد الكامل المشتمل على المستحبات ثم يلزم على ذلك صيرورة المستحبات واجبة وجزءا
لماهية الصلوة على سبيل الوجوب ايضا صيرورة بعض الافراد الغير المشتمل على المستحبات وبعض الافراد
المتروك فيها بعض الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى لان الالفاظ بطريق الاشتراك اللفظي
واللازمان باطلان فتبطل الملزومات مثلهما فان قلت اذا اعترفت بان المتبادر من الفاظ
العبادات الصحيح منها لم يمكنكم القول بما قال به القائلون بوضعها للاعم من لزوم حملها عند الاطلاق
على الصحيح وعدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره فيها فلا يترتب
على قولك بالاعم فائدة ويعود النزاع بينك وبين الصحيحي لفظيا خاليا عن الفائدة اما لزوم
الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت ينصرف الى الفرد الشايع
المتبادر واما عدم جواز التمسك بالاصل لدفع ذلك فلظهور ان الاطلاقات بعد حملها على الفرد
المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلوميته لنا والمجمل لا اطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل
في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بما يحتمل اعتباره فيه مع العلم
بعدم كونه مفسدا له ومبطلا او تركه بما يحتمل كونه مانعا واما عود النزاع ثم الى النزاع اللفظي فلانه لا
فائدة فيه الا الامران المتقدمان فاذا قلتم بهما لزم ما ذكرناه قلت اولا بالنقض بالمعاملات وهو
انه لو تم ما ذكرتم لما صح لقولكم بان الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيحة لان المتبادر منها الصحيح
ايضا يحمل عليه وان يجري الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا في العبادات
وفيه نظر وثانيا ان هذا الكلام لو كان مجملا لو سلم كونه تاما بالنسبة الى المطلقات فلا يتم تاما بالنسبة
الى العمومات كما اذا قال كل صلوة كذا فيجب الحمل على جميع الافراد منها ولم يحصل احدى الفائدتين
باقيا موضوعة للصحيحة بهذا التفصيل بل هم يرجحون الحمل على الافراد المتبادرة مطلقات غيرها عندهم
من مجازي والصحيح انه بمحل على [illegible] الحقيقي عند تجرده عن القرينة والحاصل فرق بين العام والمطلق
وغايته لو قال ان هذا الكلام يجري في المطلقات والعمومات ليس كذلك ولم يبق بينهما احد فالنزاع
ليس بلفظي وثالثا انا الذي سلمنا واعترفنا بانما هو تبادر الفرد الكامل وهذا التبادر لا يقتضي
حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات ولذا كان ما يدعيه هو الفرد الكامل بل هو باطل بالاجماع

ومن هنا ظهرت ثمرة النزاع عند الصحيحي [illegible]

١٩١ لما تربى من ميروزة المستحبات واجبة فان سقط اعتبار التبادر وجب التمسك بالاطلاق لان المانع منه ليس الا
هذا التبادر فاذا ارتفع بقي المقتضي سالما عن المعارض لا يقال ان دفع الترديد من مقتضى التبادر بعد
ما دل عليه الاجماع وثانيا فلما بان انه قد ارتفع رأسا خالفت الاصل الذي يكون هو مقتضى التبادر على القدر
المتيقن لانا نقول التبادر هو الصلوة الكاملة مثلا وهي اخص من الصحيحة الشرعية والتبادر لا يفيد
الاخص منها وبعد دفع الترديد منه لا يبقى التبادر بحكم رأسا اذ ما يقتضيه من لزوم الحمل على المتبادر
وهو الصحيح يلزم الاجمال في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن
مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة اذا لم يتم دليل على اعتباره فيها وهو باطل لانه لم يلزم الاجمال
في جميع الاطلاقات الشرعية فان التبادر بينها القدر المعتبر في الشرع او ما شك فانه الشارع اذا قال اغسل
او ادّ كم يكون المفهوم منه اداركم على الوجه المعتبر واللازم على هذا الذي ذكر عدم جواز التمسك
بتلك الاطلاقات لدفع ما شك في اعتباره الخارج عن مفهومها كالطمأنينة ونحوها لاحتمال
كون المكلف به هو فرد المعتبر وهذا باطل وخلاف طريقة الاصحاب ومع ما قيل من ان المطلقات مجملة
ضعيف في الغاية كما ستطلع عليه في اواخر المسئلة ان شاء الله تعالى ثم انه ربما تمسك بعض من اثبت الفاسد للعبادات
بتوسعة فيها بعض عرفا فان من راجع العرف المتشرعة يقولون ان هذه الصلوة ليست بصلوة حقيقة
بل صورتها اذا اطلعوا فسادها فيظهر لنا ادعيناه من صحة السلب العرفي ولا ريب ان صحة السلب دليل المجاز فيلزم
ان يكون الفاسد معنى مجازيا وفيه اولا ان اريد من صحة سلبها عنه عدم جواز الحمل عليها حملا ذاتيا فمسلم
ولكنه غير مجد لكون الدليل اخص من المدعى فان مجازية الصلوة في الفاسد عند خصمها اعم من كونها حقيقة
في القدر المشترك او في الصحيح فقط وظاهر ان اطلاق الصلوة على الفاسد مجاز على المذهبين على الصحيحي والاعمي
اما بنا على مذهب الصحيحي فواضح واما على مذهب الاعمي فلكون الصلوة مثلا عنده موضوعة للقدر المشترك فاستعمالها
في كل واحد من الخصوصيتين مجاز وان اريد من ذلك عدم جواز الحمل عليها حملا متعارفا بمعنى عدم كونها
فردا من افراد الحقيقة فممنوع وثانيا ان صحة السلب هنا محمول على نفي الكمال والفايدة لا لعدم صدق الاسم كما
مر اليه الاشارة معنا فانا لا نريد يمكن ان نقول ان سلب الحقيقة سلب الكمال كما ان نظيره شايع في العرف واللغة
كما ترى انه يطلق على البليد البليد ... من الجزء الكامل منزلته الثالث ان العبادات
توقيفية اجماعا كالاحكام الشرعية فلا تعرف الا من قبل الشرع ولو كانت موضوعة للاعم لما كانت كذلك لان
المرجع حينئذ الى العرف وغيره وكان اثر لوازم من الاجماع على توقيفية العبادات الاجماع على انها لا بد من
وصولها من الشارع من غير واسطة كالاحكام بالاجماع ثم ولو اريد منه الاجماع على انها لا بد من وصولها من
جانبه ولو بواسطة عرف المتشرعة فالاجماع مسلم ولكن الملازمة ممنوعة لان الاجماع غير مختص بالقول الاخر
لا يقال ان الاحكام في اشتراط الوصول من جانب الشرع من غير واسطة وذلك لوجهين احدهما
ان مقتضى تشبيهها بالاحكام عند العلماء حيث قالوا انها كالاحكام في التوقيفية كونها كتلك الاحكام من
جميع الجهات ولا ريب ان حصول الاحكام من الشرع لا يكون الا باخباره لا بغيره من دون مدخلية لعرف المتشرعة
فكذلك فيلزم ان يكون العبادات ايضا كذلك وثانيهما انه ما صرح به العلماء من جعل العبادات مقابلا للمعاملات
في التوقيفية في الاول وعدمها في الثاني يقتضي توقيفيتها من غير واسطة العرف والا لكانت كالمعاملات

من غير فرق

من غير فرق لانا نقول اما عن الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى التشبيه كونه مثله من جميع الجهات
والوجوه بل العبرة للثابت منه هو كونه مثله في وجه الشبه فقولنا زيد كالاسد لا يقتضي
التشبيه كاملا في جميع الصفات فان قلنا انه لا يمكن ان يكون العبادات وموضوعاتها كالاحكام
في التوقيفية ووجوب وصولها من جانبه واما كون طريق وصولها ايضا كطريق وصول
الاحكام من غير واسطة عرف المتشرعة فلا يستفاد من التشبيه اصلا وثانيا انها لو كانت
مثلها من جميع الجهات للزم ان يكون اثباتها بالعقل ممكنا كما يمكن اثبات الاحكام به والاجماع قائم
على عدم امكان اثباتها به وهذا يكشف عن ان المراد من التشبيه ليس من جميع الجهات فتأمل واما
عن الثاني فان المراد بعدم التوقيفية في المعاملات عدم توقيفيتها من جانب الشرع كما ان المراد بالتوقيفية
في العبادات وصولها من جانب الشرع ولو بواسطة والا فتوقيفيتها من اهل اللغة او من اهل العرف
لا ينكرها احد سواء كان وصولها من اهل اللغة بلا واسطة او بواسطة عرف العام كما ان العبادات
عند الاعمي ايضا كذلك سواء كان وصولها من الشرع بلا واسطة او بواسطة عرف المتشرعة والحاصل ان
المقابلة لا تقتضي وصولها من الشرع بلا واسطة بل غاية ما يستفاد منه عدم جواز الرجوع في العبادات
الى اهل اللغة من حيث انهم من اهل اللغة وثانيا ان التوقيفية لو كانت منافية لما جاز لكم في
اثبات الوضع للصحيحة الرجوع الى عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثالثا
سلمنا ان المراد من لفظ التوقيفية في العبادات هو الوصول بلا واسطة ولكنا نقول ان القائلين
بالاعم لما كانوا قائلين بالتوقيف كالقائلين بالصحة فلا بد من صرف لفظ التوقيف عن ظاهره اذ الاعمي
لا يقول فيها بالتوقيف بلا واسطة وبالجملة قول الاعمي بان العبادات توقيفية قرينة على ان
المراد من لفظ التوقيف ليس ظاهره ويتطرق ما يوجد في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات
من ان ما لا يعقل كذا ... شرعا فان التعريف مبني على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية ولكن لما كان المنكر لثبوتها ايضا قائلا بهذا اللفظ فالتعريف خلافه من صرفه
عن ظاهره وجعل المراد من هذا اللفظ اعما من الحقيقة الشرعية والمتشرعة كما لا يخفى وان سلمنا
بانا لا ندعي ان المراد بالتوقيف هنا ما يكون باقيا على ظاهره لا يقول به الصحيحي ايضا لا يكون كلامك كاشفا
الكلام من قول من يقول بالاعم وحينئذ فلا اقل من التوقف وهو كاف في مقام منع الاستدلال ورابعا
ان ما يقتضي جعله سببا في اثبات حقايق اللغوية من الرجوع الى العرف العام هو بعينه مقتضي جعله
سببا في اثبات كون الفاظ العبادات اسامي للاعم من الرجوع الى العرف المتشرعة والتفرقة بينهما
من حيث التحكم لكونهما توقيفيان غير ان العبادات لا بد وصولها من الشرع والمعاملات من اهل اللغة
الرابع ان من المستبعد ان يخترع الشارع ماهيات مطلوبة ولم يضع لها لفظا بخصوصها وكان الموضوع له
من المطلوبة والفاسدة وغير ان الاسم فسادها ولم يكن مطلوبا للشارع اولا والذي يبلغ الفاسدة المطلوبة منها
كما سيظهر تفصيله ان شاء الله تعالى وثانيا انه من المستبعد ان يضع الشارع لفظا بازاء المطلوبة وصار عند المتشرعة
حقيقة في الاعم منها ومن غيرها فتأمل وثالثا انه لا استبعاد فيما ذكره لان كثيرا ما يذكر في المحاورات لفظ دال
على ماهية كلية ويكون المقصود بعض افرادها ويذكر بعده لفظا يوجب تعيين المطلوب وتخصيصه كما في قوله تحرير رقبة

موهنة ونحو ذلك فتدبر وثانيها ان الاستبعاد من الامور العقلية التي لا يعتبر في الاحكام الشرعية الظنية
فضلا عن المسائل العلمية وفيه نظر من وجهين احدهما ان انكار اعتبار الاستبعاد في الاحكام الشرعية
الفقهية بعد اثبات حجية مطلق الظن بالادلة التي يكون اقويها الدليل العقلي المشتمل على الدليل الرابع ليس
الا مكابرة في مقابل البداهة فتدبر وثانيهما ان كون المسئلة علمية اول الدعوى بل يكون من
المستنبطات التي يعتبر فيها الظن ولا يخفى ان بعضا من العلماء ذكر الاستبعاد المذكور بوجه آخر
وهو ان مع كثرة استعمال تلك الالفاظ في الماهيات الصحيحة عدم صيرورتها حقيقة فيها بعيد في الغاية
وفيه نظر من وجوه منها ان كثرة الاستعمال فيها ممنوع لان استعمالها في الفاسدة ايضا في غاية الكثرة
بحيث يساويه كثرة فالاستبعاد بعينه جار ايضا ولم يكن حقيقة في الفاسدة المفروضة ومنها
انا لو سلمنا صيرورة تلك الالفاظ بسبب كثرة استعمالها فيها حقيقة فلعلها لم تصر حقيقة
في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند الاطلاق وكونها حقيقة فيه فاسد جدا
لما مر من صيرورتها واجبة ومنها ان بعد اقامة الدليل على انها موضوعة للاعم لا يبقى الاستبعاد
في اصلا الخامس التقسيم فان الاصحاب قسموا العبادات الى الواجبات والمستحبات ثم قسموها
الى المحرمات وقد قسموا المعاملات الى الاحكام الخمسة التكليفية وذكروا المعاملات المحرمة امثلة لها
وهذا دليل على كون الصحة ملحوظة في العبادات ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم كون تقسيمهم العبادات
الى الواجبات والمندوبات عندهم تقسيما للموضوع له بل هو تقسيم لمطلق الاعم بقرينة ذكرهم
الوجوب والندب بل بقرينة ذكرهم ان الصلوة في المكان المغصوب حرام وما قيل من ان اطلاق
الصلوة على المحرم من المجازات والشايع معارض بكون ظاهر التقسيم بالنسبة الى المطلوب غاية
ما في الباب بعد ملاحظة التعارض بين الظاهرين يلزم التوقف فلا يثبت كونها موضوعة للصحيحة
وثانيا ان هذا التقسيم مختص بالصلوة والا فهو معارض بتقسيمهم الصوم اليهما والى الحرام بل يمكن
ان يقال ان تقسيم الصلوة اليهما تقسيم للمطلوب قطعا وثالثا ان تقسيم الصلوة اليهما كالاركان
الفقهي يمكن ان يكون للاعم فان كلامهم قرينة على كون المراد من التقسيم هو تقسيم المطلوب لا الموضوع له
السادس ما تمسك به السيد بحر العلوم وغيره من ان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق
مع الفساد والحمل على نفي الصحة تأويل لا يرتكب الا بدليل وقد وجد في لا نكاح الا بولي ولا طلاق
الا بشهود ولا عتق الا في ملك [illegible] ان كون كلمة لا مستعملة
في معناها الحقيقي في هذه الاخبار ممنوع بل هي لنفي الصحة او الكمال لغلبة استعمالها فيها عند اهل الشرع
نحو لا اخذ الا عن [illegible] ولا قراءة الا عن المصحف ولا سفر الا مع الرفقاء ولا [illegible] الا
بين الاحباء ولا دعاء الا مع الاقبال ولا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد بل هو غالب عند اهل
ايضا كقوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا بيع الا فيما يملك ولا طلاق الا بشهود ولا نكاح
الا بولي ولا عتق الا في ملك الى غير ذلك فاذا ثبت استعمالها في نفي الصفة بحيث صار من المجاز
الراجح فلا يكون اصالة الحمل على الحقيقة مفيدة للظن الذي يدور عليه حجية الاصول فيجب

الاطلاقات

الاطلاقات على ما شاع استعمالها فيه واعترض عليه بوجهين احدهما ان غلبة الاستعمال
لا توجب صرف اللفظ عن ظاهره والا للزم ان لا يكون العام مفيدا للعموم وظاهرا فيه لكثرة استعماله
مع المخصص حتى اشتهر في الالسن انه ما من عام الا وقد خص وفيه نظر نظرا الى ان الغلبة لو لم توجب
صرف اللفظ عن ظاهره لما حملنا المطلقات المشككة على افرادها الغالبة فتدبر جيدا وثانيهما
لو سلمنا ان غلبة استعمالها على خلاف الاصل بحيث صار الغالب مجازا راجحا وما احتمال الاحتمال
الحقيقة فلا بد من التوقف في الحمل على الماهية كما عليه الجم لا الحمل على المجاز الراجح الشايع كما عليه بعض
العامة نعم تسقط حجية المذكورة لو سلم الشمول لشيوع المجاز المذكور على ان من قال بلزوم
التوقف في المجاز الراجح انما يقول به لو كانت كثرة استعمال اللفظ في مجاز مخصوص كنفي الصحة
او الكمال وما نحن فيه ليس كذلك اذ الشيوع في نوع المجاز دون الشخص مثل هذه الغلبة لا تصلح حجة
لمنع الحمل على الحقيقة نعم ربما يظهر من بعض الافاضل من صيرورة الكمال مجازا راجحا بمجرد دعوى
التوقف ولكنه غير مسلم بل كما قيل انه خلاف التحقيق بل خلاف المعروف من سيرة بعض الاصحاب [illegible]
وثانيا ان ابقاء هذه الاخبار على ظاهرها وحملها على نفي الماهية والحقيقة ملزوم لاخراج الشارع
عن الموضوعات واخراجه عنها مستبعد فان من شأنه بيان الاحكام كما ذكره الاكثرون فيجب
حمل قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي
فلا بد من كون المراد من نحو قوله لا صلوة الا بطهور حكم من الاحكام كالصحة والكمال اذ هما من
اقرب المجازات عند اهل العرف واللسان وحينئذ ان الذي ليس من شأنه انما هو بيان الموضوعات
التي لا دخل لها في الاحكام واما لو كان لها دخل فيها فلا ضير في بيانها بل لا بد من البيان لو كان
من محتاجا اليه وثالثا انه لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها ليست بصلوة
حقيقة مطلقا ولو كانت الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا ولعذر شرعي والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة فان الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق على كون الصلوة المتروك
فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقة لا يقال لا نسلم الاتفاق على ذلك فان القائل بالوضع
للصحيح يلزمه الحمل لعدم [illegible] لانا نقول كل من يقول بكون المفروض صلوة حقيقة [illegible] لانه
يجعل لفظ الصلوة حقيقة في العمل الصحيح الذي هو حاصل ومنه المفروض ولا يجعله حقيقة في هيئة معينة
خاصة والا يلزم عليه القول باشتراك العبادات بين معان في كثرة وهو باطل قطعا ولا يقال تقييد
اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون المعذور [illegible] صلوة
حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت بحسب الشرع شرطا في الصلوة ونحو [illegible] اوضح بتقييد اطلاق
الرواية بصورة العمل وبما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا لصحتها شرعا فصلوة
ليس كذلك فيكون المعذور صلوة آه لانا نقول هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا يبعد ان
يكون صلوة الساهي عن الفاتحة غير كاملة بالنسبة الى غيرها وحينئذ انا لو سلمنا تقديم المجاز على
التقييد للزم [illegible] وهو [illegible] الحكم بصحة صلوة من ترك الفاتحة منها عمدا نظرا الى ان
قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل [illegible] على كونها شرطا للكمال وهو باطل بالاجماع اللهم الا

١٤٣ ان يقال ان المراد من نفي الكمال ما هو اعم من نفي الصحة والكمال المتبادر عرفا فتم وههنا نقض الاسئلة
والاجوبة حررناها في الرسالة المفردة التي حررناها في خصوص هذه المسألة ورابعا
ان تلك الاخبار لا تدل الا على نفي الصلوة عن العاري عن الفاتحة والطهور واما عن العاري
عن جزئها فلا دلالة لها ولا ريب ان المدعى لا يتم الا بنفي اسمها عن العاري باي جزء كان
وباي شرط كان فالدليل اخص من المدعى وحينئذ ان الاجماع المركب موجود فان كل من قال بالصحيحة
في شرط من الشروط قال بها مطلقا وكل من قال بالاعم في الشروط قال في الاجزاء ايضا مطلقا ولم
يفصل احد وجد القول بالفصل في العكس فتم وخامسا ان المعارض لهذه الاخبار موجود وهو
الاية والخبران اما الاية فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان هذه الاية بظاهرها تدل
على تحقق الصلوة ايضا من دون طهارة واما الخبران فاحدهما قول الباقر ع اذا دخل الوقت وجب
الصلوة والطهور فان الظاهر من العطف تحقق مفهوم الصلوة بلا طهور وثانيهما قول الصادق ع
الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فتم ذكره ثم كون الفاتحة جزءا لها
دليل على عدم كونها جزءا لها فبعد ثبوت التعارض لا بد من الجمع بين المتعارضين وهو يحصل بالتصرف
في الاخبار التي تمسك بها القائلون بوضع الصحيح بحملها على نفي الصحة والكمال وبالتصرف في هذه
المعارضات المذكورة ولا ريب ان التصرف في الاول اولى لاجل غلبة استعمال كلمة لا في نفي الصحة
بحيث صارت تلك الغلبة موجبة لظهورها عن نفي الجنس كما توهم بعض بل لاجل ان غلبة استعمالها
في نفي الصحة يكون موجبة لرجحية طرف المخالف وما قيل من ان ما ذكره المجيب بقوله ع الصلوة
ثلثة آه مناف لما ذهب من ان الفاظ العبادات موضوعة للاعم نظرا الى ان الصلوة من غير
ركوع صلوة عنده وكذا من غير سجود وطهور فالرواية تدل على عدم كون الصلوة من غير الثلثة صلوة
فاسد لان المجيب ليس في مقام الاستدلال على مذهب بل في صدد ابطال استدلال الخصم على الوجه
المعارضة على انه يمكن ان يجاب بان قوله ع الصلوة ثلثة اثلاث آه في بيان كمال الصلوة الصحيحة
او في بيان حقيقتها المطلوبة في الغالب لا في بيان حقيقتها المطلوبة في الغالب لا في بيان حقيقتها
ومهيتها لانه ليس من شانه وبعيد من منصبه كما تقدم ولو لم نقل بالامتناع فلا على هذا لا بد في
صدق الصلوة من الثلثة بل لا يكون مطلوبا للشارع وما قيل ايضا ردا على المجيب بان قوله ع الصلوة
ثلثة اثلاث آه مخالف للاجماع نظرا الى ان الطهور شرط للصلوة وخارج عن ماهيتها اتفاقا
والجزء داخل فيها فجعله جزءا مستلزم لكونه من الاجزاء الداخلة فيها فاسد ايضا لانه بعد ملاحظة
الاجماع يكشف من ان اطلاق الجزء على الطهور مجاز وان مراده ع بالجزء ما هو اعم من الجزء المهية
والمطلوب فتم وسادسا انه لا فرق بين ان يكون مدخول كلمة لا ذي الاجزاء وبين ان لا يكون كذلك في
نفي الاول يكون لنفي الجنس كقوله لا رجل في الدار وفي الثاني لنفي الوصف عن الكمال او الصحة
كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهذا الفرق تحكم وادعاء بقاء بعض المهية اول الكلام
وسابعا ان هذه الاخبار ظنية والمسألة علمية وههنا ان العبادات كلها من الموضوعات المستنبطة
ما النقل فيها حجة اللهم الا ان يمنع احدهما وقد مر بطلان هذا المنع وثامنا ان كلمة لا على

تقدير ظهورها

تقدير ظهورها في نفي المهية وعدم ظهورها عرفا في نفي الصحة انما تكون دلالة الاخبار على وضع
الالفاظ للصحيح ظاهرة ولا امارات الاتية الدالة على كونها موضوعة للاعم تكون في طرف
الآخر تدفع بالقاطع وحينئذ ان قطعية الامارات لو سلم فانما تكون بالنسبة الى العرف المتشرعة وقد عرفت
اما بالنسبة الى العرف الشارع فلا دلالة لها اصلا بل لا بد من اثبات لاثبات الحكم في العرف الشرعي من
التمسك باصالة عدم النقل واصالة تشابه الازمان فيقع التعارض بين الظنيين ولا ريب ان الظن
الحاصل من الاخبار لو لم يكن اقوى فلا اقل من التساوي ولزوم التوقف في البين اللهم الا ان يدعى العلم بتوافق
الزمانين فتم الثامن انا نعلم ان العبادات اجزاء معتبرة فيها بانتفاء منها ماهيتها ولو كانت اسامي
للاعم فيصح اطلاقها عليها مع فقدها فيلزم ايضا جزئيتها او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة
وبالجملة المهيات مركبة من اجزاء شتى فلو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء
الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وفيه اما اجمالا فلانه لو تم فبالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط
وثانيا انا لا نسلم انتفاء الجزئية فان جميع الاجزاء اجزاء للصحيحة واما تفصيلا فلانه ان كان المراد من
الاجزاء المذكورة الاجزاء المعتبرة في المفهوم التي تكون مقومة للمهية وداخلة فيها فالملازمة ممنوعة
لان القائل بالاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم عرفا وان
كان المراد منها الاجزاء الخارجة عنها وان كانت داخلة في المهية المطلوبة فالملازمة مسلمة ولكن القول
ببطلان التالي باطل لان كان المراد منها الاجزاء المشكوك فيها في انها داخلة في المهية والمفهوم
ام لا فبعد تسليم العلم بكونها معتبرة فيها للاعمي ايضا لا يتوقف صدق المهية بدونها العلم بصدق
الاطلاق عليها حتى يتمسك في دفعها باصالة البراءة نعم هذا يرد على مثل الفاضل القمي ره
على اشكال الحكم بالاعم مع انتفاء بعض اجزاء المهية معللا بعدم انتفاء الاسم عرفا فتم هذا والحاصل
ان القائل بالوضع للاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد الجزء المعتبر في المفهوم اذ هو باطل
بالبديهة مع انه يوجد الدليل على انه ليس مراده كما سنذكره بل انما يدعي صدق اللفظ حقيقة
على ما هو فاسد شرعا والفساد لا يتوقف على انتفاء جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل
ويتحقق مع تحقق حصول جميع الاجزاء المعتبرة فيه وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط
الشرعي المصحح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة ونحوهما بالنسبة الى الصلوة فانها ليست من
اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق فسادها بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم
عمدا او الحدث كذلك في اثناء الصلوة فان الصلوة لا تصح مع وجود احدهما وليس شيء منهما من اجزاء
المفهوم ومنها ترك الاجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالتشهد والطمانينة والقراءة
فانها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بل هي اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها الجزء مع
انه يحصل الفساد بتركها والدليل على ان مراده من الجزء هو الجزء المطلوب كلام بعضهم منهم من الجزء
المفهوم وان كان ظاهر اطلاقه كلامهم ارادة احدهما ان القائل بالاعم قد فرق بين الجزء
والركن حيث قال ان الركن ما ينتفي المهية بانتفائه مطلقا والجزء ما تنتفي المهية بانتفائه عمدا فانه
حكم بانتفاء المهية بانتفاء الجزء المتقوم لمفهومها مطلقا دون غيره من الجزء المطلوب فيها في

١٥٤

بعض الاوقات دون اخر وفيه نظر وثانيها ان المشهور قالوا بان السورة جزء الفريضة دون النافلة
وهذا منهم اول دليل على كون المراد منه الجزء المطلوب اذ لو كان المراد منه هو جزء المفهوم والماهية لما
جاز لهم التفرقة بين الصلاتين في صدق الطبيعة عليهما وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهي
الوجوب والندب ثم لو قيل بتعدد ماهية الصلوة بالنسبة الى الفريضة والنافلة فلا ريب حينئذ ان كون الشيء
جزء الماهية لا يستلزم كونه جزء الشيء الاخر ولكن هذا القول فاسد لان التعدد لم يقل به احد وفيه نظر لان
ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع ولا شيء من الفاسد كذلك فلا شيء من الفاسد بعبادة فيكون موضوعة
للصحيحة وهو المطلوب وفيه اولا ان الدليل لا يثبت المدعى بل يثبت القول بالاعم لان المتعلق على هذا هو نفس
الفعل وطلب الشارع [illegible] هو طلب الفعل بقرينة قوله ولا شيء من الفاسد كذلك فتأمل وثانيا
ان لنا المعارضة بالمثل وهي انها كما تكون متعلقات طلب الشارع كذلك بعض منها تكون متعلقات النهي
لا تتعلق الا بما يصدق عليه الاسم فالنهي دليل على كونها موضوعة للاعم مع انه يمكن المعارضة ايضا بان النهي
دليل على كونها موضوعة للفاسدة نظرا الى ان الصحيحة لا يتعلق بها النهي ثم غاية ما في الباب يقع التعارض
بين الامارتين وبعد سقوطهما لا بد من الرجوع الى الاصل وهو يقتضي كونها موضوعة للقدر المشترك
[illegible] اطلاق العبادة على الفاسدة من باب التشابه والمشابهة في الصورة والمجاز لانا نقول هذا معارض
بالمثل وثالثا انه لو اريد بقوله العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع ان جميع افرادها تكون
كذلك فهو ممنوع اذ لا دليل عليه فان قلت الدليل عليه اطلاق الامر بها حتى [illegible] قلت لا نسلم الاطلاق
في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب تقييده حيث ثبت فساد بعض منها وهو وان كان على خلاف الاصل لكن يلتزم به
على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم اقوى سندا ودلالة وان اريد به انها مطلقة
ولو في ضمن فرد ما فهو مسلم ولكنه غير مجد قطعا لكون الدليل اخص من المدعى ولو اريد به انها مطلوبة مع
قطع النظر عن تحققها في ضمن هذا الفرد او ذاك الفرد فهو ايضا مسلم ولكن قوله ولا شيء من الفاسدة
كذلك ممنوع اذ لا حجر في مطلوبية الطبيعة من حيث هي ومبغوضيتها في ضمن الخصوصية كالصلوة في الدار
المغصوبة والصوم في يوم ما شك فتدبر ورابعا ان القدر المسلم من عدم جواز تعلق الطلب
بالفاسدة انما هو فيما اذا كان الطلب والفساد كلاهما ظاهريين او واقعيين واما عدم جواز
مطلوبية الفاسدة النفس الامرية في الظاهر او بالعكس فاول الكلام بل تعلقه بكل واحد منهما
جائز قطعا [illegible] الا ما [illegible] اللهم الا ان يقال بالتصويب مضافا الى انه يمكن ان
يقال ان الدليل لمن ادعاه ومنعه لا يثبت به والحاصل انه ان كان المراد من الفاسدة في قوله ولا شيء
من الفاسدة كذلك ما علم فساده من قبل الشارع لا يكون مطلوبا له فهو مسلم عند القائلين بالوضع
للاعم ايضا وان كان المراد منها ان ما يصدق عليه الاسم ولم يبلغ من الشرع دليل على فساده لا يكون مطلوبا
له فهو ممنوع وخامسا ان الوضع اعم من الطلب وكلامنا الان في الوضع دون الطلب وسادسا ما صرح
به الفاضل القمي ره في تعليقته على القوانين فانه ربما يتوهم ان كل ما ورد اطلاق في كلام الشارع
من هذه الالفاظ في مقام الطلب [illegible] شيء قابل الحمل على ما هو اعم من الصحيح وهو توهم
فاسد لا يصدر الا عن [illegible] [illegible] بل ما يقبل [illegible] فوق حد الاحصاء وان

شنا ذكر

١٥٥

شنا ذكرنا موضعا وهو ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع ذبيحة
من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه وتوضيح المقام ان احلال الذبائح
ووضعها [illegible] لا تنحصر ثمرتها في الامتثال بها والتقرب بها الى الله تعالى [illegible] يكون مع ذلك علامة
المسلم ومميزا له عن غيره بل اصل الاسلام والايمان واظهار الشهادتين لا ينفك عنه حصول
العزم بالقرب الى الله ولذلك كان يقبل ذلك من المنافقين في صدر الاسلام وفائدته [illegible]
الاسلام وتقويته بكثرة المنتحلين له وكسر سورة الكفر واخماد [illegible] ذلك من الفوائد المتصورة في
كل واحد منها فلا [illegible] في كون هذه العبادات مطلوبة بالذات من جهة الاطاعة والانقياد وحصول
القرب كونها مستتبعة لفائدة اخرى [illegible] اطلاق اللفظ عليها على نهج واحد [illegible]
اخرى ان يكون الاطلاق [illegible] ارادة الصحيح فلا يلزم ان يكون وضع اللفظ للماهية على هذا
فيتم ان يكون الاطلاق والتسمية على الوجه الاعم وقرينة الامر [illegible] لعدم ارادة الفاسدة شرعا [illegible]
المتكلم [illegible] يتفرع الثمرات الكثيرة في النذور والايمان والاوقاف [illegible]
وشك في ثبوت شرط او جزء [illegible] لانا نقول صدق الاسم على هذا [illegible] لا يقتضي الا الاتيان به
فيثبت به الامر [illegible] الاجزاء وحصول الامتثال [illegible] انا نقطع بثبوت واجبات كثيرة في
الصلوة [illegible] والسورة [illegible] لو قلنا بكونها موضوعة للاعم فيلزم تقييد الماهية بكونها مقيدة بكذا
وكذا الحج [illegible] من التقييدات الكثيرة [illegible] لو قلنا بكونها موضوعة للصحيح فلان الواجبات المعتبرة
فيها [illegible] من اجزائها [illegible] التقييدات [illegible] والاحتياط [illegible]
ان المشهور [illegible] لو كانت موضوعة للصحيحة للزم كثرة المجازات [illegible]
انه لو [illegible] لكان التقييد [illegible] لا [illegible] اذ لو قلنا بكونها موضوعة للاعم فيلزم ايضا
تلك المجازات لان المشهور [illegible] يطلقونها على كل واحد من الخصوصيتين لانا نقول [illegible]
على ارادة الخصوصية [illegible] وان كان الاستعمال [illegible] ايضا مجازا اذ الكلام في المقام [illegible]
التقييد والمجاز على الاخر [illegible] وثانيا انه لو لم نقل بالتقييد [illegible] في العقول
بالاجمال في كلام الشارع [illegible] جواز [illegible] الاطلاقات [illegible] في العبادات [illegible]
اما الاول فلان الغالب على خلاف [illegible] والحاصل [illegible] الاصل في خطابات الشارع هو البيان سيما
المشتملة على التكاليف [illegible] واما الثاني فلما سيظهر لك انشاء الله وثالثا ان في قولك التقييد خلاف
الاصل [illegible] يكون [illegible] بتحصيل القطع من الادلة الدالة على كونها موضوعة للاعم فلا يبقى
الظن [illegible] ورابعا ان القول بالاعم وان يلزمه كثرة التقييد لكنه اقرب بالنسبة الى الحقيقة
من وجهين احدهما ان الدعاء اعم من الصحيح والفاسد فلو كان [illegible] ايضا اعم يكون اقرب
وثانيهما ان المعنى اللغوي [illegible] وكما كان الجزء عند الشك اقل يكون اقرب الى الحقيقة و
الصحيح يتقوم بالجزئية حتى في المشكوك فيه بخلاف الاعم فيلزم عليه كثرة التقييد [illegible]
دار الامر بين الاخذ بالاقرب وبين ترك الاخذ به لعدم لزوم التقييد [illegible] الاخذ بالاقرب فلا بد من
التوقف لا بين الاعم والحكم بالصحيح وفيه ان تمامية الدليل موقوف على القول بالمجازية او الحقيقة

140

فى مسئلة الحقيقة الشرعية واما على القول بالارتجال او الوضع التعيينى فلا لعدم ملاحظة قاعدة الاقربية
ح كما لا يخفى الخامس انا نقطع بان الماهيات للعبادات اجزاء معلومة لها لا يحصل الماهيات الا بها ولا
نعلم تلك الاجزاء بخصوصها فح يحصل فى تلك الاجزاء الاجمال فيجب اجراء قاعدة الاشتغال والاتيان
بجميعها لتحصيل البرائة اليقينية وفيه اولا انا نقطع ايضا بخروج بعض الاجزاء اجمالا عن تلك الماهيات
فى نفس الامر والواقع ولا نعلم بخصوصه فصدق الاسم عرفا على تلك الماهيات المطلوبة المركبة من الخارج
والداخل يكشف عن كونها من جزء الاسم لا يقال ان هذا الكلام وان كان صالحا لاثبات الوضع للاعم و
لكنه لا ينفع ثمرة القول بالوضع للصحيح من الحكم بالاجمال فى صورة الشك فلا فائدة فى اثبات الوضع
للاعم لعدم حصول الثمرة بين القولين لا الثمرة العلمية لانا نقول نحن الآن فى مقام منع الوضع
للصحيح لا فى بيان اثبات الثمرة وعدمها وثانيا انه ان كان المراد بالاجزاء فى قوله ان الماهيات العبادات
اجزاء الخ هى الاجزاء التى تنتفى الماهية بانتفائها المسماة بالركن فهو مسلم الا انه لا يقتضى عدم العلم بتلك الاجزاء
ثم اذ من المعلوم تفصيلا ان الاركان فى الصلوة اربعة او خمسة وليس فيما جزء آخر بل كلما فرض كونه جزءا
لها انما هو جزء المكلف به وان كان المراد بها هى الاجزاء المطلوبة فى الماهية فلا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى الاجزاء
التى يحكم اهل العرف بخروجها عن الماهية المطلوبة واما ان يكون بالنسبة الى الاجزاء التى يكون اهل العرف مترددين
فى دخولها فى الماهية وخروجها عنها واما ان يكون بالنسبة الى الاجزاء التى يحكم اهل العرف بدخولها فيها فان
كان الاول فدعوى القطع ثم اذ كلما يحكم العرف بخروجها لا يحصل القطع بدخولها فيها وان كان الثانى
فبعد تسليم حصول القطع غير مجد ولا يثبت به المطلوب اذ الاعمى ح مشارك مع الصحيحى فى الثمرة والتمسك بقاعدة
الاشتغال والاتيان بالمشكوك فيه لحصول البرائة لان القول بالاعم لا يستلزم القول بالبيان والتمسك
باصالة البرائة مطلقا حتى فيما يكون العرف فيه مترددا فى دخوله وخروجه للماهية بل انما القائل بالاعم يقول
بالبيان وبالتمسك باصالة البرائة فيما يصدق عليه الاسم ويحكم العرف بخروجه عن اصل الماهية وان كان
الثالث فنعتقد الاعمى ايضا لابد من الاتيان بتلك الاجزاء لحكم العرف بكونها داخلة فى الماهية فذهب الخادع
ان تلك الالفاظ لو كانت اسامى للاعم لزم استعمالها فى المعانى المستحدثة من غير علاقة بينها وبين المعانى
اللغوية اذ لا علاقة بينها الدعاء ومطلق الاركان المخصوصة بكم وفيه اولا ان هذا يرد على القول بالوضع
للصحيح ايضا لان صلوة الاخرس صحيحة عند القائل به مع انه لا توجد علاقة بينها وبين المعنى اللغوى وثانيا
ان العلاقة لا تنحصر فى الجزئية والكلية وعدم العلم بها لا يستلزم عدم وجودها سلمنا فالحكمة يمكن ان يقال
ان العلاقة لابد منها فيما اذا كان الاستعمال مع عدمها مستهجنا واما مع عدم الاستهجان فلا بأس بعدمها وثالثا
ان هذا انما يرد على القول بان الاوضاع المستحدثة حصلت بحسب التعيين او النقل واما على القول بكونها
بطريق الارتجال فلا السادس ان عشرات الحقيقة فى امثالها حاصلة بالغلبة وهى كانت فى الصحيحة وفيه منع
كونها فى الصحيحة بل استعملت فى القدر المشترك واستفيدت الزيادة من غير جهة اللفظ وربما استدل البعض
بوجوه اخرى ضعيفة غير ما ذكرناه واقويها هذا القول هو ما ذكرناه وامتنعها ما تمسك به بعض الاثبات
المدعى ثالثها انه وضع هذه الالفاظ لماهيات مركبة من اجزاء وشرائط معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا
فى غيرها وفيه انه مصادرة وللقائلين بوضعها للاعم ايضا وجوه الاول التبادر فان المتبادر من لفظ

الصلوة مجردا

الصلوة مجردة عن القرينة انما هو القدر المشترك بلا ريب والتبادر امارة الحقيقة والقول بان منشأ
ادعاء القائلين بالوضع للصحيحة هذا التبادر فاسد لانه لا ادعوه لغلبة الاستعمال فلا يصح
كونه دليلا على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه والقول بنفى الثمرة بين القولين لكون الاطلاقات
محمولة على افرادها الشائعة فاسد ايضا لما بيناه وبالجملة المتبادر هو القدر المشترك
فانه لا يفهم من قول القائل ان هذا رجل يصلى اختصاصه بالصحيحة ولذا لا يكذب لو ظهر فسادها
وكذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلى او لا يغتسل انه لا يأتى بها على وجه الصحة نعم يمكن الجواب عنه بمنع التبادر
والحكم ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحيحة فى المثال الاول مع عدم تكذيبه انما لا يصح عليه من باب حمل فعل
المسلم على الصحة ولذا لو علمنا انه يصلى فاسدا لا يسلم بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم نفى الصحة فى المثال الثانى و
الحكم لا يسلم التكذيب لظهوره انه يأتى بها على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر الصحيحة تبادر الاعم الثانى
عدم صحة السلب عرفا عن الصلوة التى فيها رياء او من غير وضوء او من غير سورة او من غير فاتحة ولا ريب ان عدم
صحة السلب من اقوى امارات الحقيقة وحاصل الدليل انه لا يصح سلب السلب عمن لم يعلم فساده ولا عمن يعلم
ولكن يعلم فساده ايضا لانا لا نقول ان القدر المسلم من عدم صحة سلب الاسم عن الفاسدة انما هو كون الفاسدة
فردا من افراد المعنى حقيقة واما كون هذا المعنى معنى حقيقيا لهذا اللفظ فاول الدعوى اذ من الجائز ان يكون
عدم صحة السلب عن الفاسدة من باب عموم المجاز بمعنى ان يكون لفظ الصلوة مثلا مستعملا فى معنى عام مجازا وكان
الفاسدة فردا من ذلك المعنى حقيقة لانا نقول ان عدم صحة السلب عن الفاسدة يكون دليلا على كون الفاسدة
فردا من افراد المعنى الحقيقى بمقتضى فهم العرف كيف لا والا يلزم عدم صحة سلب الاسدية عن الرجل الشجاع
ايضا لجواز ان يكون استعمال اللفظ فى معنى عام مجازا وكان الرجل الشجاع فردا من افراده حقيقة فتأمل فان
قلت ان عدم صحة السلب عن الفاسدة يكون من باب المسامحات العرفية لانهم يطلقون القرآن على ما سقط
منه البعض مع انه اسم للمجموع عند بعض قلت ان الاصل فيه ان لا يكون من المسامحات العرفية الا ما ثبت فيه
ذلك كيف لا والا لما يجوز التمسك بهذه ونحوه مع وجود الاحتمال وهو باطل كما لا يخفى وربما توهم من كونه
معارضا بما ادعاه الخصم من صحة السلب فاسد لما عرفت من كون صحة السلب بالنسبة الى نفى الثمرة وهو غير معنى
كما لا يخفى فان قلت انه ان كان المراد من عدم صحة السلب عنها بالنسبة الى الفاسدة بخصوصها وكون اللفظ حقيقة
فيها بخصوصها فمسلم ولكنه غير مجد لانه لا نقول به بل خلافه اتفاقى اما من الصحيحى فظاهر واما الاعمى فلكون
اللفظ عنده موضوعا للقدر المشترك واستعماله فى كل واحد من الخصوصيتين يكون مجازا وان كان المراد
منه بالنسبة الى نفس الطبيعة المطلقة فمسلم لان العرف لا يفهمون الطبيعة حتى يزعم منهم السلب او عدمه
قلت انه كما بالنقض بصحة السلب التى ندعى كونها امارة على ان الاطلاق على الفاسدة مجاز ومقتضيه كون
اللفظ حقيقة فى الصحيحة وبيانه انه ان اريد من هذا صحة السلب بالنسبة الى الفاسدة بخصوصها فهو
مسلم ولكنها غير مجد بل محل وفاق الفريقين للمرآة اتفاقا مع صحة السلب بالنسبة الى الفاسدة لا يكون
مثبتا للدعوى اذ الصحيحى ايضا لا يأبى بكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك وان اريد منها بالنسبة
الى الطبيعة المطلقة فلا دليل الدعوى وثانيا بالحل بان عدم صحة السلب يكون عبارة عن صحة الحمل
وذلك كما يكون بالحمل الاولى المعبر عنه بحمل هو هو كذلك يكون بالحمل المتعارف المعبر عنه بالحمل

دون هو نفس صحة السلب لا بد وان يتحقق في احد الحملين فاي من الحملين تحقق وتحقق عدم صحة
السلب تحققت الحقيقة نعم في الحمل الاولي يدل على كون الموضوع عين المحمول وفي الحمل المتعارف
يدل على كون الموضوع فردا من افراد المحمول فاذا لا ريب ان ما يكون الفاسدة فردا منه ليس الا
الطبيعة المطلقة المعراة من الصحة والفساد الثالث ان الاستعمال اذا لا ريب ان الفاظ العبادات
قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الاصل فيما يستعمل في
المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يقال هذا مناف لما تقرر من ان الاستعمال
في المعنيين مع انه مجاز لانا نقول الخلف هنا دائر بين مجازات الباب وايضا كان اذا ارادة
الخلف من حيث الاطلاق وان ارادت الخلف من حيث الوضع فهو تم ولا يقال ان التمسك بهذا
الاصل مناف لما تقرر جوابه من ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لانا نقول هذا يرد على من
يقول بان الاستعمال بنفسه دليل على كون المستعمل فيه حقيقة مطلقا سواء استعمل اللفظ في
الخصوصية او في القدر المشترك ونحن لا نقول به بل نقول به وجه اخر وهو ان اللفظ حقيقة في
القدر المشترك اذا كان استعماله فيه غالبا مع استعماله في الخصوصيات ايضا كالماء والخبز واللحم
ونحو ذلك وهذا الا انا في كونه اعم من الحقيقة والمجاز اذ هو مجاز في الخصوصيات ولا اراده
قد يتمسك بعض بالاستعمال على المعنى المذكور ثم قال ان الدليل على هذا الاصل على ما هو التحقيق
امران احدهما الغلبة والاستقراء نظرا الى انا تتبعنا واستقرينا وجدنا غالب الالفاظ التي يكون
لها قدر مشترك موضوعا لذلك القدر المشترك وحيث كان الغالب كذلك فيلحق به موضع الشك اذ
الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وحينئذ هذا الاستقراء اما ان يكون في الالفاظ التي يكون غالب
استعمالها في القدر المشترك او في الالفاظ التي يكون غالب استعمالها في الخصوصيتين كان استعمالها
في القدر المشترك غالبا او لم يكن في البين غالب ويكون في مطلق الالفاظ سواء كان في البين غالب ام لا
ان قلت الاول فهو مسلم لكن الصغرى ممنوعة لكون الالفاظ التي هي محل البحث مما يكون غالب استعمالها
في القدر المشترك اول النزاع اذ يشترط في الاستقراء الحاق المشكوك فيه من المستقرا فيه نوعا او صنفا وهذا
المشترط هنا مفقود فليس لهذا الاستقراء وجه فتدبر وان قلت بالثاني فالاستقراء تم وان قلت
بالاخير فهو خطأ لانا وجدنا الالفاظ التي يكون لها قدر مشترك على اقسام ثلاثة قسم يكون غالب استعماله
في الخصوصية وقسم يكون الغلبة والنادر مشكوكا فيها وقسم يكون الغلبة في القدر المشترك
فوجدنا غالب الالفاظ التي من القسم الاول موضوعا للقدر المشترك والغالب الذي يكون من القسم الثاني
للخصوصية وبعض الالفاظ التي يكون من القسم الاخير موضوعا للقدر المشترك وبعض اخر موضوعا
للخصوصية فاذا شككنا في لفظة من الالفاظ التي يكون من القسم الاخير في انها هل هي موضوعة للقدر
المشترك او الخصوصية فلا بد من التوقف ومحل النزاع انما يكون من هذا القبيل فتدبر الرابع صحة
تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلاة والوضوء والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فلو اختص
بالصحيح كان لغوا ومن انها الفاسد كان عليه ذلك والاصل في التقسيم الى الامرين ان يكون حقيقة
في القدر المشترك بينهما اذ المقسم اما ان يكون البعض منها او ما يسمى في الشرع بها وان لم يكن التسمية

حقيقة كما قيل

حقيقة كما قيل او مطلق الهيئة اعم من الصحيحة والفاسدة لا سبيل الى الاول للزوم تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره وهو باطل ولا الى الثاني ايضا لان ارادة ما يسمى بالصلاة مثلا من لفظ الصلاة تكون معنى
مجازيا لها والاصل في التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن مراد كذا الوضع للقدر المشترك
ثم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا فكما نحن فيه فلا يجوز العدول عنه فتعين الاخير
وهو كون المقسم الهيئة المطلقة فاذن يدور الامر بين ان يكون هذا المعنى معنى حقيقيا للصلاة او معنى مجازيا
لها ولا ريب ان الاصل في التقسيم تقسيم المعنى دون اللفظ والدليل على هذا الاصل امران الاول بناء العرف
الثاني الاستقراء نظرا الى انا تتبعنا واستقرينا وجدنا غالب التقاسيم تقسيما للمعنى فمحل الشك يلحق به
لان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب فان قلت ان هذا الاصل لا اصل له نظرا الى ان الدليل
عليه على ما ذكرت ليس الا بناء العرف والاستقراء وكلاهما في محل المنع اما الاول فلان القدر المسلم الذي
يكون عليه بناء العرف انما هو القطع بارادة مفهوم عام من اللفظ الذي يكون كلا القسمين من افراده
واما كون ذلك المفهوم العام معنى حقيقيا للفظ فلم يثبت عليه بناء العرف فمحل ان يكون
ذلك المفهوم العام معنى مجازيا للفظ المسمى بعموم المجاز المشتمل على حقيقته ومجازه واما الثاني فلا
في المقام غير ثابت قلت اما الاول فلا شك في بناء العرف لو لوحظ بدقة النظر فتدبر واما الثاني
فلانه لا ريب في حجيته نعم التمسك به لا يخلو عن الاشكال لمخالفة المشكوك فيه مع المستقرا فيه صنفا
حصول الظن وما ذكره بعض فضلاء المعاصرين من ان الاصل في مثل هذا هو الحقيقة لان المجاز لا بد له
من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فحيث لم يقم قرينة مانعة فلا بد من حمل اللفظ على الحقيقة سواء
تعينت الحقيقة وعلم بتعين المراد ام بالعكس فالاول كلفظ الاسد المعلوم كونه حقيقة في الحيوان المفترس
فانه اذا استعمل من غير قرينة مانعة عن ارادة ذلك المعنى يحمل عليه وان لم يعلم انه مراد المتكلم والثاني
كما اذا علمنا ان للفظ معنى حقيقيا في الواقع ولكن لم نعلم بخصوصه ثم رأينا استعمال ذلك اللفظ في معنى
خصوص معين فنحكم بانه هو المعنى الحقيقي والا يلزم تعدد الحوادث بسبب حصول الوضع لشخص
لغيره استعمل فيه وملاحظة العلاقة من جهة الوضع النوعي بالنسبة الى ما استعمل فيه والاصل
عدمه فنقول ان للفظ الصلاة معنى حقيقيا في عرف المتشرعة يكون مرادا له معلوما بهذا الاصل
ومعلوم بخصوصيته الصحيحة او الاعم وقد يتخلص من التقسيم استعماله في المعنى الاعم وانه المراد
منه عند الاستعمال فيلزم ان يكون هو الموضوع له لما ذكر فاسد من وجوه منها ان ظاهر
المستدل بهذا الاصل انه يتمسك به فيما علم المراد باللفظ مع عدم معرفة كونه حقيقة بين الاقسام
او مجازا فيها والمستدل صرح باصالة عدم القرينة لما سمي بهذا الاصل في غاية الغرابة لان سبب العلم
بالمراد عند خالي عن احد الامرين اما الوضع او القرينة فاذا انتفى العلم بالوضع كما هو المفروض
فلا بد من حصول العلم بالمراد لوجود قرينة عليه والا لم يكن العلم به قطعا ولا يبقى التمسك بها
جدا وثانيا ان المستدل لا ينكر وجود القرينة على المراد بل ينكر وجود القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة كما يستفاد من كلامه والظاهر ان المجاز عنده يحتاج الى قرينتين المانعة عن
ارادة الحقيقة والمعينة للمراد فعند انتفاء العلم بالوضع يمكن تعيين المراد بالقرينة المعينة

وحمل المراد من المعاني الحقيقية اذ لو كان بمعنى مجازي لابد له من القرينة المانعة والاصل عدمها او وجود القرينة المعينة عند مفقر لو وجودها في المشتركات والاوضاع ايضا وثانيها ان الظهر من عبارة المستدل انه يتمسك بالاصل بالنسبة الى ملاحظة العلاقة لان المراد ان كان هو المعنى المجازي لابد من ملاحظة العلاقة من جهة الوضع النوعي وهي امر حادث والاصل عدمها ولا منافاة بين التمسك بهذا الاصل مع العلم بالمراد وعدم العلم بالوضع ومنها ان من مراعاة هذا الاصل يلزم عدم مراعاته اذ لا شك لاحد في استعمال الصلوة تارة في المعنى المشترك واخرى في الخصوصيات فاذا قلنا بوضعه للقدر المشترك يقتضي هذا الاصل يلزم ما ذكرناه من عدم مراعاته في الخصوصيات ومنها ان هذا الاصل يكون موضعه فيما اذا علم بالوصف وشك في المراد واما لو كان الامر بالعكس كما فيما نحن فيه فليس موضعا لاجرائه لانه يرجع هذا الاصل الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة او لا منها ومنها في مقام الحصر ما استثناء الفاسدة عنها بان يقال الصلوة معراج المؤمن او عماد الدين او محقق الذنب او شعار الاسلام الا الفاسدة منها ولا دخول الفاسدة فيها للاخراج بمعنى فان الاخراج فرع الدخول وفيه ان صحة الاستثناء انما تدل على ارادة مفهوم عام من المستثنى منه الذي يكون المستثنى داخلا فيه حقيقة واما كون ذلك المفهوم معنى حقيقيا للمستثنى منه فلا دلالة للاستثناء عليه فاما هو المطلوب غير ثابت من الدليل فتم والحاصل صحة الاستثناء يجامع عموم المجاز واصالة الحقيقة انما هي فيما يعلم الاستعمال فيه وهذا المعنى التاسع انه انما قلنا بثبوت النقل في الجملة في مقابل القاضي لتحقق الاجماع عليه ولا اجماع فيما نحن فيه على ثبوت النقل بما يد في غير المشكوك فيه الذي يجري فيه التصحيح فاذن مقتضى الاصل هو العدم وفيه ان الاجماع المتعلق بالمقام انما هو الاجماع على ثبوت المنقول اليه لا على النقل لانه ثابت قطعا وعلى لو لم نقل بثبوت النقل على عدم اعتبار هذا الاصل لا نقول باعتباره فتدبر التاسع انها لو كانت موضوعة للصحيحة لما كان معنى للامر بالاعادة في قوله اذا تركت الركوع او السجود فاعد صلوتك لانها فاسدة والثاني باطل لانها لو كانت موضوعة للصحيحة منها لما جاز تعليق الامر بالاعادة اذا فسدت بترك جزء او شرط منها على تلك الالفاظ كان يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك والملازمة ظاهرة والملزوم مثله اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على تحقق مدلول المعلق عليه في الصورة المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على الوجه الفاسد واللفظ المعلق عليه يدل على عدم تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير جائز واما بطلان اللازم فواضح لان الامر بالاعادة المتعلق على الفاظ العبادات قد شاع ان نقله عن اهل البيت وتظافر في كلام الفرقة المحقة ولا يلزم هذا على مختار القول بالوضع للاعم كالاعمية وقد اشار الى هذه الحجة السيد محمد الذين لا ينال هذا حسن لو ان ما المراد من لفظ عاد ومن الفاظها عند تعليق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا يلزم بذلك بل يحمل الفاظها على المعاني المجازية وحينئذ لا يلزم ما ذكره لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن نزلنا فلا اقل من لزوم

دليل كثرة المجاز والاصل عدمها الثامن انها لو كانت موضوعة للصحيحة لما لزم التأكيد في نحو قولهم في التيمم الصعيد صعيدا طيبا نظرا الى ان الاتيان بالصعيد ماخوذة في تحقق مفهوم التيمم فان التيمم لو لم يكن على الصعيد لم يكن تيمما فلا شك ان التأسيس اولى من التأكيد على ان التأكيد بخلاف ما لو كان الموضوع له هو الاعم وفيه انه ان كان المراد من الصعيد هو مطلق وجه الارض كما عليه البعض كان التأكيد لازما على القولين وان كان المراد منه التراب الخالص كما عليه الآخرون ايضا نقول بالتأسيس على انه يمكن منع اولوية التأسيس على التأكيد مطلقا التاسع انه لا يلزم على القول بالاعم اجمال في كلام الحكيم لان المرجع هو العرف فما يصدق عليه يظهر المراد بخلاف القول بالصحيح فانه يلزم الاجمال حينئذ واللازم باطل فالملزوم مثله وفيه ان بطلان اللازم مطلقا ممنوع لان العقد المسلم هو عدم الاجمال الذاتي واما العرضي الحاصل من جانب العبد دون الشارع بعد بيان الشرع تمام الاجزاء والشرائط فلا العاشر الاستقراء وبيانه ان طريقة احد ممن التابع بين العبادات المركبة لا يخرج عن صور ثلثة لانه اما ان نعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية ومقومة لها او نعلم بكونها اجزاء للفرد وخارجة عن اصل الماهية وذلك في الامرين والاولى لا نزاع فيهما لو نوضح الامر بينهما انما النزاع في الثالث وفائدته حلهما من العلم الاول او الثاني فنقول قد ثبت بالتتبع والاستقراء ان الغالب في مثل هذا النوع من الاجزاء المشكوك فيها هو دخولها في الفرد وخروجها عن الماهية والحقيقة فيلحق موضع الشك وهو العبادات بالغالب مثلا اذا شككنا في السورة او في ذكر الركوع او السجود او نحوهما فاما جعل نكون اجزاء لماهية الصلوة ومقومة لها او لا بل نكون اجزاء للطلوب فيها وخارجة منها نحكم بانها في محلها بالاستقراء فثبت به كونها اسامي للاعم والحاصل ان مرجع هذا الاستقراء الى الاستقراء في جميع المركبات وبيانه انا نرى ان كل من يخترع شيئا مركبا من اجزاء او شروط او شرائط ويضع له اسما لا يضع لجميع اجزائه وشرائطه بل نراهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقترن بقرينة كالذي من وضع معجونا مركبا من ذي اجزاء معينة باوزان مقررة وسماه باسم فانه ينقص وزن جزء او يزاد او ينفتح جزء عنه يطلق عليه الاسم عرفا حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق ذكر القرينة وكذا من صنف كتابا وسماه باسم فنقص عنه ورقة او ورقتان او بني بلدة او دارا او بيتا او دكانا او حفر قناتا وسماها باسم او وضع اسما لعبد ثم نقص عن تلك المذكورات داركا او بيتا او شجرا او نحو ذلك او اصبع او يد فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا يشك في الوضع للاعم مع عدم مشاهدته الواضع ولا علمه بكيفية الوضع وهذه عادة الناس سلفا وخلفا ولو بقيت لك شبهة فنا على انك لو سمعت وضع اسم لاحد المذكورات من غير مشاهدتك الواضع ولا استماعك لكيفية الوضع فقطع بالوضع للاعم من غير تشكيك حتى لو سلب اسم الاسم عن بعضها ينقص شيء يسير منه لشنع عليه واستقبحه فمن اتم طريق حصل لنا العلم بان النهج جار في المخترعات بدون تفاوت وثانيها ان اجزاء الماهيات المركبة على قسمين قسم نقصه للماهية باخلالها مطلقا وقسم نقصه للماهية باخلالها غالبا اذا علمت فنقول قد ثبت بالاستقراء في الماهيات المركبة ان الغالب من الاجزاء المشكوك فيها يكون من القسم الثاني و

١٩٨

خروجها عن اصل الماهية ودخولها في المطلوب فيلحق المشكوك فيه وهو الموضع بالاعم الاغلب
وثالثها ان الغالب في الالفاظ التي لها موضوعات ذوات اجزاء بعض اجزائها خارج
عن اصل الماهية وان لم نعلمه بخصوصه فيلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وهذا القدر من
الاستقراء كاف في اثبات القول بالاعم وان يلزم من هذا القدر من الاستقراء الحكم بخروج ما هو
مشكوك مع القول بالصحيح في اجزائه عند الاشتغال بتحقيق الاجمال ح اذ لا نعلم بان الجزء
الخارج عن الماهية ما هو فنقول بان الماهية جزء من كل جزء يحتمل فيه ذلك كما لا يخفى ويكون منظورا
لنا الجواب عن ذلك في مقام بيان الثمرة الخ ورابعها الاستقراء في الالفاظ المطلقة
والتتبع ان الغالب في المطلقات التقييد لا ان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد
قيد سيما بالنسبة الى المركبات الكثيرة الاجزاء والشرائط وح نلحق المطلقات التي هي محل البحث كالصلوة
ونحوها من العبادات بالغالب لكثرة تكون الصلوة المنشرعة ببعض الاجزاء والشرائط صلوة حقيقة وهو الحكم
وبعبارة اخرى اذا ثبت كونها من المطلقات بحيث كونها للاعم اذ الماهية المطلقة اعم من الصحيح والفاسد
واما اذا كانت اسامي للصحيحة لما امكن التقييد في العبادات اصلا اذ المراد بالصحيح في المقام هو اللفظ
الموضوع بازاء ماهية مركبة جامعة لجميع الشرائط والقيود بحيث تكون الشرائط والقيود من اجزاء الماهية فلا
يمكن تقييدها بقيد بخلاف القول بالاعم وخامسها ان الغالب في الالفاظ التي لها معاني انه يكون
موضوعها للاعم فيحمل محل الشك على الغالب ثم لا يخفى ان كل واحد من هذه الطرق دليل مستقل لاثبات
المدعى ضمنها كالاول بانفراده مفيد للعلم وبعضها مع انضمامه ببعض يفيد العلم فتدبر الحادي عشر
فهم التقييد من قوله صل ولا تصل في المكان المغصوب ولو كانت اسامي للصحيحة لما كان بين القولين تعارض
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصلوة ح عبارة عن الماهية الملتئمة من الاجزاء والشرائط
التي من جملتها عدم وقوع الماهية في المكان المغصوب فلو تحققت فيه لما تحققت الصلوة على هذا المذهب
اذ الاشتراط بعدم كون الماهية في المكان المغصوب جزء منها وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل فاذا
انتفت الماهية بسبب وقوعها فيه فلا يبقى ح ح حتى يكون مقيدا لقوله صل فيلزم ح ان لا يفهم التقييد
عرفا ولا ريب ان العرف بعد ملاحظة القولين يفهم ان المراد بقوله صل هو الصلوة في غير المكان المغصوب
وفهمهم التقييد دليل على كون الموضوع له هو القدر المشترك وهو المطلوب والحاصل بعد ملاحظة
ان قوله لا تصل ليس للنفي بالوجدان حتى ينتفي الموضوع بل للنهي الذي يدل على الفساد يحصل القطع بان
الصلوة اسم للاعم الثاني عشر صحة الاستفهام من الصحيح والفاسد في نحو قوله الصلوة تفتقر الى
والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اللفظي او المعنوي وههنا لما لم يتحقق الاول لعدم القائل به على الظاهر
فتعين الثاني الثالث عشر ان الالفاظ المستعملة في الخصوصيات لا يخ اما ان يكون بطريق الاشتراك
اللفظي او المعنوي او الحقيقة والمجاز والثاني احسن ونفاه الجمهور من المحققين حذرا من ارتكاب خلاف الاصل
اللازم على تقدير اللفظي والحقيقة والمجاز وهما تعدد الوضع والتجوز بخلاف ما اذا كان اللفظ موضوعا
للقدر المشترك فانه لا يستلزم ذلك اصلا ودعوى ان هذا الوجه في تماميته فيما اذا كان اللفظ مستعملا
في المعنى الاعم واريدت الخصوصية من القرائن واما اذا اريدت من اللفظ فانه ح على تقدير وضعه للقدر

المشترك فيه

للقدر المشترك ايضا لا ينفك عن خلاف الاصل وثانيا ان العمل بهذه الاصول انما يكون من باب
الظن وهو غير حاصل في المقام اللهم الا ان يقال العمل بها من باب التعبد فتم الرابع عشر
انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم احد المحذورين اما التكليف بالمحال او كون النهي دالا على
الصحة والتالي بكلا قسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان قوله لا تصل ايام الحيض او في
المكان المغصوب بعدما ورد لا يخ الحال اما ان يمكن الصلوة فيهما او لا يمكن مطلقا لا صحيحة ولا
فاسدة ان كان الاول فيلزم المحذور الثاني لاتفاقهم على ان الثاني وضعها للصحيحة كما هو المفروض
والنهي قد تعلق بها ح وان كان الثاني فيلزم المحذور الاول لان من شرط تحقق الصلوة
خلوها عن الحيض وعدم كونها في المكان المغصوب وحيثما فقدنا هذا الشرط لم يمكن تحققها اصلا
كما هو المفروض واما بطلان التالي بكلا قسميه فظ اما بالنسبة الى الاول فلان النهي تكليف كما
ان الامر كذلك وهو لا يتعلق الا بالمقدور وعند فقد احد الشرطين المذكورين لا تكون الصلوة
مقدورة ولا ريب ان التكليف بالمحال محال من الحكيم ولذا صح عرفا ان نهى للاعمى لا يبصر والزمن
لا يمشي وللانسان لا تطر واما بالنسبة الى الثاني فلقيام البرهان في محله على ان النهي في
العبادات يقتضي الفساد كما عليه اكثر المحققين بل عليه اتفاق الكل الا من شذ كابي حنيفة
وصاحبيه الحسن الشيباني فبطل اذ لا يمكن ان يقال ح تكليف بما لا يطاق فاذا النهي يدل على التحريم
لما ذكر والصحة فرع الامر فكان معنى قوله لا تصل ايام الحيض مثلا ان الصلوة في ايام الحيض
بما انها صحيحة ومنهي عنها لتعلق النهي بها وليس هذا الا التكليف بما لا يطاق والتناقض بين الكلامين
وكل ما ذكر لا يرد على القول بالوضع للاعم اذ الصلوة موضوعة لما قسماه الخ بل ذلك وهو اعم من الصحيحة و
الفاسدة الغير المطلوبة فان قلت لا نم وجه النهي الى المعنى الحقيقي ومنع انصرافه الى الحقيقة بل الموصوف به
هو الماهية المطلقة او حمل كلمة لا على نفي الحقيقة اي لا صلوة حقيقة في المكان المغصوب ولا في ايام الحيض ولا تعقد
على الصلوة في المكان المغصوب ولا في ايام الحيض وان كان خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه لوجود المانع
عن الحمل على الحقيقة قلت اولا انا نقطع بفساد الثاني وبطلان الوجه الاول في جميع النواهي الواردة في الشريعة
المتعلقة بالفاظ العبادات مضافا الى انه يلزم ترتب الاثم والعقاب على الاتيان بالصلوة الصحيحة لوجود الماهية
فيها ايضا وهو فاسد اجماعا وبفساد الثاني وبطلان الوجه الثاني في ما ذكرناه من ان كلمة لا لنفي في امثال
المقامات لنفي الحقيقة على انه يلزم عدم ترتب الاثم والعقاب على من صلى في المكان المغصوب او في ايام الحيض
وهو باطل اجماعا وبفساد الثاني وبطلان الوجه الثالث لما ذكر وبطلان استعمال النهي في الاخبار للاخبار
في خلاف الاصل والمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب وثانيا لا ينبغي لرفع البعض الحكم بارتكاب التأويل الا
بدليل قاطع او ظاهر على كون الموضوع له هو الصحيح ونسب الى الباغنوي انه ادعى لزوم المصير الى التأويل لعدم
توجه النهي الى المعنى الحقيقي ومنع انصرافه الى الحقيقة مع وجود الادلة الدالة على الوضع للصحيح وفيه انه لا نسلم
قيام الدليل القاطع بل ولا الظاهر على الوضع للصحيح ولو سلمنا قيام دليل ظاهر عليه فلا دليل لما ذكرناه
من الوضع للاعم اظهر اذ الثاني دليل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات بما لا
يكاد ان يستطيع بفساده اللهم الا ان يدعى الفساد فيهما فح لا بد من الترجيح ولا يلزم عليه شيء مما ذكر

١٦٩

نعم ومن التوجيهات البعيدة هنا حمل الصلوة على معناها المجازي وهو الصادق على المشتمل على جميع الاجزاء
والشرايط على هذا الشرط بقرينة المقام وابعد منه حمل الصلوة على صورها ومن المعلوم ان المراد
بها هو نفسها لا صورتها كما لا يخفى الخامس عشر ما قيل من اتفاق الاصحاب على ذلك لانهم في مسائل
كثيرة يتمسكون بها لنفي الشرطية بالاصل وهذا كاشف عن كونها عندهم موضوعة للاعم ومن المسائل التي
عدم اشتراط الحضرية في استحباب الثنا فلاد ومنها عدم اشتراط التراب في صحة التيمم ومنها عدم اشتراط
ضيق الوقت في صحتها وفيه لو سلمنا ذلك لمنع كشفه كيف مع ان المتمسك على كونها موضوعة
للصحيحة فيكون مرادهم نفي الاصل عن الاطلاق وهو اصالة البراءة المعتبرة عندهم وعدم
الدليل على اشتراط المذكورات فتم السادس عشر اتفاق العلماء على عدم جواز صحة السلب
عن الصلوة التي يفعلها الاطفال مع انها تمرينية كما عليه المتأخرون وليست بشرعية اذ الصحة فرع
الامر والتمرين لا امر فيه من الشارع فلو كانت العبادات اسامي للصحيحة لجاز سلب الاسم عنها
على القول بانها تمرينية والاجماع قائم على خلافه وفيه ان بعد تسليم الاجماع عليه انما يكون
عدم جواز صحة السلب عنها بالنسبة الى صورتها اي لا يصح ان يقال انها ليست بصلوة صحيحة
مطلوبة من الشارع حقيقة السابع عشر ما تمسك به بعض من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وجه الاستدلال ان المتبادر من التشبيه المستفاد من قوله كما انما هو لزوم مشابهة صلوة الامة
بصلوة النبي في الاجزاء من الركوع والسجود وامثالها وامثال ذلك واما الشرايط كالطهارة
بالماء المباح والاباحة المكان وغيرها من الشروط فلم يتبادر منه اصلا ولذا لو صلى احد بغير طهور
لصح ان يقال انه صلى كما صلى رسول الله وكذا لو صلى في مكان غير مباح وفيه اولا ان صحة
القول بان صلوة فلان كصلوته مع كونها معراة عن الطهور او باحترا المكان ممنوعة على انه
ربما يتمسك بهذه الرواية على عدم جواز التمسك بالاطلاقات في العبادات وسياتي تحقيق الحال
في صحة ذلك وسقمه انشاء الله وثانيا ان هذا القول لو تم فانما يتم على مذهب المفصل بين الاجزاء
والشرايط ولا يمكننا القول بانه لا يتم ايضا على هذا المذهب لان الاستدلال من الشروط ومع ذلك
لا ينفع القول بالفرق لا صلى رسول الله ثم الثامن عشر طريقة العلماء وديدنهم في بيان
ماهيات العبادات كالوضوء والغسل والصلوة وغيرها حيث سئل منهم عن ماهية الوضوء مثلا ان التي
ما هو هو القول بانها الغسلات الثلث والمسحات الثلث من غير ذكر شي اخر فلو كان الوضوء اسما
لهذه الاجزاء جامعة لشروط الصحة ككونها بالماء مباحا لوجب عليهم البيان بان من الاجزاء الاشتراط
بعدم كون الماء غصبيا والا لزم عليهم الاغراء بالجهل وكذا في الصلوة حيث يقال في مقام بيانها
اولها التكبيرة ثم القراءة ثم الركوع الى اخرها جامعا الاجزائية من دون ذكر شرايطها ككونها في
المكان المباح والى جهة القبلة ومع الطهارة المبيحة لدخولها وغير ذلك فلو كان الاشتراط
بتلك الشرايط جزءا من اجزائها لوجب عليهم ذكره كساير الاجزاء فعدم ذكرهم لشرايط الصحة في مقام
البيان دليل على كونه العبادات اسامي للاعم ودليل على عدم كون الاشتراط داخلا فيها فتدبر التاسع
عشر الاخبار التعليمية الواردة عن الائمة في مقام بيان العبادات من الوضوء والغسل و

التيمم كما هو

التيمم فانها تدل على ان الصادقية مثلا لما علم اصحابه كيفية الوضوء اكتفى ببيان الغسلات الثلث
والمسحات الثلث من غير ان يذكر لهم انه مشروط بعدم كون الماء المغصوب وغيره من الشرايط فلو كان
الاشتراط داخلا فيها لوجب عليه ان يذكر الشرايط والا للزم الاغراء بالجهل وكذا في التيمم والصلوة وغيرها
كما لا يخفى على من تتبع في الاخبار الواردة في باب العبادات في مقام التعليم على انه لا شك في ان الوصف
البيان لا يجب ان يكون وصفا صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو في مقام التعليم فقط والامتثال فرع
تحقق القربة ولا قربة فيه ومع ذلك هو وصف حقيقة ويصدق عليه اللفظ بطريق الحقيقة وكذا
باقي العبادات كما لا يخفى العشرون اطلاق الصلوة على صلوة المخالفين من الحنابلة والمالكية وكذا
غيرها من العبادات التي هي عندنا فاسدة الحادي والعشرون ان وصف الصحة من عوارض
الوجود مطلقا القول بالوضع للصحيح يلزم ان يكون داخلا في المفهوم وهو باطل وفيه ان مراد القائل بالوضع
للصحيح ان الموضوع شي لو اتى به المكلف يكون موصوفا بالصحة لا ان الصحة داخلة فيه الثاني والعشرون
انها لو كانت موضوعة للصحيحة للزم تعدد الاوضاع بالنسبة الى الاشخاص باحوال المكلفين من الصحة
والمرض والحضر والسفر والحضر لان الصلوة مثلا في حق كل واحد من هذه الاشخاص الموصوفين
بهذه الاحوال عبارة عن ماهية غير ماهية الاخر وعبارة اوضح انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم القول بان كل
ماهية لصلوة الظهر مثلا اذ للمسافر شي وللحاضر شي اخر وللحافظ شي وللناسي شي اخر وهكذا واما
على القول بالاعم فلا يرد ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة وفيه اولا ان الملازمة ممنوعة
فان القائل بالصحيح لا يقول بوضعها لكل صحيحة منفردة بل يقول بانها موضوعة للقدر المشترك حتى
ماهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل فرد ماهية مغايرة للاخر والحاصل ان الملازمة
ممنوعة اذ الصلوة موضوعة بازاء القدر المشترك بين الافراد المذكورة وهو ماهية الصلوة الموصوفة
بالصحة بحيث يكون الوصف فارجا والتوصيف داخلا فيه ومر اطلاق الاسم عليها مادام في وجه تحققت
على انه يمكن ان يقال ان وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني يكون عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة
والحروف نعم الفرق بين ما نحن فيه والحروف واسماء الاشارة ان الجزئيات المندرجة تحت اسماء الاشارة
تكون جزئيات حقيقية والمندرجة تحت الفاظ العبادات جزئيات اضافية كالمشتقات وثانيا
منع الملازمة ولا يلزم التعدد ولا محذور فيه لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا وثالثا النقض بانها لو كانت
اسامي للاعم للزم القول بعشرة الاف ماهية لماهية صلوة الظهر مثلا اذ للتارك السورة شي وللتارك للفاتحة
اخر وللتارك جزء الفاتحة شي وهكذا والجواب هو الجواب الثالث والعشرون انها لو كانت اسامي
للصحيحة لما جاز تعلق الامر بها على الناذر بان يقال صل او توضأ او نحوهما لكن التالي باطل فالمقدم
ودوده عن الائمة ثم ان المقدم مثله بيان الملازمة ان العمل الصحيح هو ما يكون مطلوبا وعبادة او غير
ان الصحيحة لا يكون الا مأمورا بها فيلزم ان لا يرد الامر على شي الا بعد كونه مطلوبا ومأمورا به فيلزم
انه لا يحصل من تلك الاوامر فائدة لان المقصود انا اريد منك العمل الذي هو مرادي وكان مأمورا به
وفساد هذا واضح بخلافه القول بالاعم وفيه اولا ان كان المراد بالصحة هو المطلوبية بالفعل فنمنع
الملازمة اذ القائل بالوضع للصحيح لا يقول به وان كان المراد بها ما من شانه ان يطلب بنفسه فهو مسلم

ولكن عدم الفائدة ثم فانه لا مرجح كما شعر المطلوبية وثانيا ان قولك لان الصحيحة لا يكون الا
مامورا بها فاسدة لانا نمنع كون كل صحيحة بالمعنى المتنازع فيه وهو المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط
مامورا به بل كل مامور به صحيح وثالثا ان تعلق الامر بها يجدي كون ما تعلق به الامر صحيحا لا غير
وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظ العبادات فان غايتها الدلالة على المطلوبية وهي اعم من كونها
على سبيل الوجوب او الاستحباب فتامل الرابع والعشرون ان ما يدل على المدعى هو قول الفقهاء
في كتبهم الفقهية شرائط في الوضوء كذا وفي الصلاة كذا وهكذا فان المتبادر من لفظ من نحو هذه العبارة
هو كون الشرائط شرائط الصحة وكون الاشتراط خارجا عن الماهية حتى يكون الفاظ موضوعة للاعم لعدل
الاسم بدون فقدها على الوضوء والصلاة ونحوهما ومن ان الظهور والتبادر ممنوعان كيف وان اكثر الفقهاء
قائلون بانها موضوعة للصحيحة فيكون مرادهم ان تلك الشرائط شرائط لتحقق الماهية حتى يكون الاشتراط
داخلا فيها الخامس والعشرون انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم ان يفهم التاكيد بعد تقييدها
بالصحيحة ما لنا فهو بعد تقييدها بالفاسدة كما في المجازات واللازم باطل كما ان الفاظ المفيدة
كذلك من عرفان يفهم منها التاكيد التناقض وهذا يدل على انها موضوعة للمعنى المشترك السادس و
العشرون ان العلماء من المتقدمين والمتاخرين قد تمسكوا بالاطلاق في موارد كثيرة منها انهم
بعد اختلافهم في وجوب صلوة الجمعة في زمن الغيبة تمسك القائلون بالوجوب باطلاقات الادلة الدالة
عليه نحو يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والمنكرون له لم يعتنوا بتلك
ايضا وحكموا بعدم الوجوب لادلة اخرى كالاجماعات المنقولة ونحوها وقيدوا تلك الاطلاقات بوجود
الامام ع للادلة الخارجية وبالجملة انها لو كانت اسامي للصحيحة لما جاز لهم التمسك بالاطلاقات
لان من جملة شرائط الصحة على هذا القول هو وجود الامام ع فاذن لو شك في ان وجوده ع شرط في
صحتها ووجوبها ام لا لابد من الحكم بالاجمال والتمسك بقاعدة الاشتغال على اشتراط وجود الامام الا
يعلم ان الصلاة مع فقد الامام ع صلوة ام لا والحال انهم قد تمسكوا بذلك ومنها انه بعد اختلافهم
في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا صرحوا بانا لو قلنا بالاقتضاء لما صحت الصلوة مثلا في اول
الوقت حين كونه مامورا بازالة النجاسة عن المسجد مثلا واما لو قلنا بعدمه فتصح لاطلاق قوله تعالى اقيموا
الصلوة مثلا فالقائلون بعدم الاقتضاء لما انكروا الاطلاق بل اطبقوا على صحة الصلوة حين
كونه مامورا بضدها فلو كانت اسامي للصحيحة لما جاز لهم التمسك به اذ بنا على هذا يجوز ان يكون من شرائط
صحتها في اول الوقت عدم كونه مامورا بضدها والحال انهم اجمعوا على التمسك بالاطلاق ومنها انهم اختلفوا
في جواز [illegible] والمجوزون تمسكوا بالاطلاق لا دلة فاذا لو كانت اسامي للصحيحة لما جاز لهم التمسك
به اذ من المحتمل ان يكون شرط جوازها عدم وقوعها في السفر فلابد حينئذ من الحكم بالاجمال ومنها انهم اختلفوا
في ان الوتيرة هل تسقط في السفر ام لا فالقائلون بعدم السقوط تمسكوا باطلاقات الادلة الدالة على تشريعها
والحاصل ان الادلة الدالة على [illegible] كثيرة في الغاية بل لا يبعد القطع بوضعها للاعم في عرف المتشرعة
فثبت الحكم بالاستقراء عرفا الشارع ايضا بالاصل كما بيناه والقائل بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط
ايضا وجوه الاول ان الشرائط لو انتفت لا تنتفي التسمية بخلاف الاجزاء فان انتفاء الجزء مستلزم

لانتفاء الكل

لانتفاء الكل وفيه ان اريد من قولك ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل ان انتفاءه مستلزم
لانتفاء الكل الذي في ضمنه فهو مسلم ولكنه غير مجد لانه لا يوجب عدم جواز التمسك بالاصل
في الاجزاء المشكوك فيها على ان التفرقة بين الاجزاء والشرائط تحكم وان اريد منه ان
انتفاء الجزء يكون مستلزما لانتفاء الكل مطلقا فهو ممنوع لما عرفت من ان ما يكون انتفاؤه مستلزما
لانتفائه هو الجزء المقوم لا الاجزاء المطلوبة وان اريد منه ان انتفاء الجزء الذي يشك كونه
مقوما للماهية ينتفي الكل بانتفائه فهو مسلم ولكن القائل بالاعم لا ينكره وان اريد منه ان
انتفاء الجزء الذي يكون مشكوكا فيه في كونه مقوما للماهية عند اهل العرف تنتفي الماهية بانتفائه
فهو ايضا مسلم ولكنه غير مجد لان القائل بالوضع للاعم ح لا يتمسك في دفع هذا الجزء
بالاصل كما ذكرناه مفصلا الثاني انه لا شك في ان المكلف به هو الماهية وبا [illegible]
تكون تلك الماهية مركبة من الاجزاء فح كيف يحقق المركب الخارجي ويحصل القطع بالامتثال
عند انتفاء الجزء المشكوك فيه ضرورة ان انتفاء الجزء في الواقع مستلزم لانتفاء الكل و
[illegible] قلت ان المكلف به عند الاعمي هو مدلول اللفظ عرفا فحينما يتحقق المدلول في الخارج
عرفا مجردا عن الجزء المشكوك فيه نكشف عن عدم كون هذا الجزء جزءا له وتعلق الشك بذلك الجزء يكون
كتعلق الشك بشيء اخر الذي يكون خارجا عن المدلول والحال انه لا يلتزمه وثانيا لو سلمنا عدم
كونه كاشفا عنه فلنا ان نقول ان الجزء جزآن كما مر جزء المطلوب وجزء الماهية والذي ينتفي الكل بانتفائه
هو الثاني لا الاول بل بنا على الثانية على عدم جواز التمسك باصل العدم في دفع هذا الجزء فقولك ان انتفاء
الجزء مستلزم لانتفاء الكل على سبيل الاطلاق فاسد جدا الثالث ان العبادات توقيفية فكما ان الشارع
اذا بين لنا الاجزاء لا يجوز لنا التمسك باصالة البراءة فكذا اذا لم يبين الاجزاء ايضا لان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال لانه لا يجوز دفع اليد عن الاشتغال بمجرد الاحتمال وفيه اولا انا لا نرفع اليد عن الاشتغال
بمجرد الاحتمال بل نرفع اليد عنه بعد حصول القطع بالامتثال كما بيناه بعد ملاحظة الادلة الدالة على
حجية اصالة البراءة واصالة عدم الوجوب عند عدم العلم به يحصل لنا القطع الشرعي بالامتثال وهو قائم
مقام القطع الوجداني وثانيا ان القدر المتيقن الذي حصل لنا العلم بالاشتغال في ذمتنا به انما هو المهية
المركبة من الاجزاء المعلومة فباتيانها يحصل لنا القطع بالامتثال واما الاشتغال بالنسبة الى الجزء
المشكوك فيه فهو بعد غير معلوم وان كان مشكوكا فيه فكيف يمكن التمسك بالاشتغال مع عدم ثبوته المستصحب
واما ثبوته وثالثا ان هذا الدليل مقلوب عليك وتقريره ان العبادات توقيفية فحينما
بين لنا الشارع لها شروطا فلا يجوز لنا التمسك باصالة البراءة فكذا اذا لم يبين الشرائط الى
اخر ما ذكره المستدل فما هو الجواب في الشرط فهو الجواب في الاجزاء الرابع ان اصالة البراءة وسقوطها
العدم [illegible] عدم كون الماهية المركبة من الاجزاء المعلومة فقط هي الماهية المطلوبة ومراده كذلك لا
[illegible] في الشرائط فما هو الجواب فهو الجواب وثانيا انه ان اريد من ذلك ان الترجيح معها
اجتهادا ففاسد واضح فان الموجود الخارجي كما يمكن ان لا يكون هو الماهية المطلوبة كذلك يمكن ان يكون
هو الماهية المطلوبة فجعل احدهما اصلا دون الاخر ترجيح من غير مرجح وان اريد من ذلك ان الترجيح معها

فقاعدته بمعونات هذين الاصلين يكونان معارضين مع اصالة بقاء التكليف بالمكلف به في الذمة
فرجعا الى اصالة الاشتغال وقد عرفت ما فيه فتدبر **تنبيه** اعلم ان منهم من جعل ثمرة النزاع
امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات وعدمه فقال بالاول على القول بالاعم وبالثاني على القول
بالصحيح لانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ فعلى القول بالاعم يكون المكلف
المطلق هو القدر المشترك ولا يكون في المكلف به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به واما ما
يشك في جزئيته او شرطيته فهو خارج عن الماهية لا يعلم التكليف به فيدفع بنفي وجوبه او استحبابه
بالاصل واما على القول بالصحيح فالمكلف به هو الماهية الصحيحة ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان
بها فاذا لو شك في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في ماهية المكلف به فيكون مجملا و
لا يستدعي شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية لا يمكن لا يمكن القول باصالة عدم وجوب
المشكوك فيه وايضا على القول بالاعم يكون المدلول معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي
وهو صحيح وعلى القول الاخر يكون جريان الاصل في نفس اللفظ وهو غير جاري فان **قلت** مراد
القوم لا يكون الا الصحيحة فتعلق التكاليف ليس بالاعم فلا يحصل الافتراق بين القولين لان
غايته في الباب اتصاف الصحة على القول به وصف الموضوع وعلى القول بالاعم وصف المراد **قلت**
كيف لا يحصل الافتراق مع ان الاصل يجري في الارادة دون معاني الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك
بين الجزء والشرط فقال بعدم جريان الاصل في الجزء مطلقا وبجريانه في الشرط فخصص التفريع على
القولين بالشرط ومنهم من صرح بجريان الاصل في ماهيات العبادات مطلقا جزءا كان المشكوك فيه او شرطا
من غير فرق بين اختيار القول بالصحيح او القول بالاعم بل قيل ان هذا مما لا خلاف فيه وانه لينبغي كلام الاوائل
والاواخر ما يظهر منه خلاف ذلك وبه هذا القول وهو الاظهر ومنهم من نفى الثمرة بين القولين وقال
بعدم جواز التمسك بالاصل في المشكوك فيه مطلقا شرطا كان او جزءا لا على القول بالصحيح ولا القول بالاعم وهذا
القول اختاره استادنا الشريف مع اختياره القول بالاعم ووجهه مع ضعفه ما في والاظهر لدى الاحسان
الاصل يجري فيها مطلقا حتى على القول بالصحيح لا لادلة الا ثبته وتوضيح جميع ما ذكرناه يقتضي بيان امور الاول
في بيان مواضع ترتب الثمرة بين القولين بناء على القول بجعل الثمرة بينهما امكان اجراء الاصل على
القول بالاعم وعدمه على القول بالصحيح لا على باقي الاقوال **اعلم** ان الثمرة بناء على هذا القول تظهر في
مواضع من العبادات والمعاملات الا ان في المعاملات التي لم يتحقق فيها الحقيقة الشرعية يكون التصحيح
في الثمرة كالاعمي واما التي تحققت الحقيقة الشرعية فيها فهي كالعبادات عند الفريقين كل على مذهبه
منها ما اذا حصل الشك في كون شيء جزءا للعبادة او المعاملة وعدمه فالاعمي يدفعه بالاصل بخلاف الصحيحي
ومنها ما اذا حصل الشك في كون شيء شرطا لها وعدمه فالاعمي يدفعه ايضا بالاصل بخلاف الصحيحي ومنها
ما اذا حصل الشك في كون شيء مانعا لتحققها وعدمه فالاعمي يجوز له ان ياتي به بخلاف الصحيحي فانه لا بد له
من تركه والوجه في الكل قد ظهر من ان مقتضى اصالة البراءة في العبادات وعدم التخصيص والتقييد في العبادات
والمعاملات انما هو عدم لزوم الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوك فيها وعدم لزوم الترك في المانع
المشكوك فيه على القول بالاعم ومقتضى اصالة الاشتغال في العبادات وعدم ترتب الاثر في المعاملات

لزوم الاتيان بها او الترك على القول بالصحيح **ومنها** ما اذا ثبت وجوب شيء في العبادة او المعاملة
وحصل الشك في كونه واجبا تعبديا صرفا او لم جهة التوقف ايضا كان يكون جزءا او شرطا كرد
رد السلام في اثناء الصلوة فورا او وجوب الصلوات على النبي صلى الله عليه وآله بعد سماع اسمه او التلفظ
به لو قلنا بوجوبه فالاعمي يجوز له الحكم بعدم الشرطية والجزئية بالاصل فلا يلزم الاتيان
بالمشكوك فيه عنده حيث من باب التعبد الصرف لا التوقف بخلاف الصحيحي فانه يلزمه القول بكون
المشكوك فيه جزءا او شرطا للماهية وكون الماهية بترك المشكوك فيه فاسدة اذ لا يحصل معه
العلم بالصحة فيلزم الاتيان بالمشكوك فيه تحصيلا للمامور به الواقعي في العبادة والسبب الشرعي
في المعاملة وقد ابسطنا الكلام في هذه الثمرة في الرسالة المحررة في هذه المسئلة مفردة **ومنها**
اذا شك في كون شيء واجبا في العبادة او المعاملة بمعنى كونه جزءا او شرطا لها او واجبا تعبديا صرفا
لا يتوقف صحتها عليه او ليس بواجب اصلا فالاعمي ينفي الوجوب بحكم بالاصل اما عدم كونه واجبا
تعبديا فلاصالة البراءة واما عدم كونه واجبا غيريا فلاصالة عدم التخصيص والتقييد بخلاف الصحيحي
فانه يلزمه الحكم بالوجوب الغيري اما على سبيل الجزئية او الشرطية لعدم العلم بالصحة بدون
الاتيان بالمشكوك فيه واصالة الاشتغال في العبادات وعدم ترتب الاثر في المعاملات فتقتضي
الاتيان به **الثاني** في بيان شرائط التي يتوقف ترتب الثمرة بين القولين عليها وهي امور
احدها ان يكون الدال على التكليف لفظا فلو كان لبا كالاجماع والخبر المتواتر المعنى
مثلا فلا ثمرة بين الاقوال اذ المرجع في الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة او المعاملة
الى الاصول الفقاهية لا غير سواء قلنا بانها تقتضي الاشتغال او البراءة لعدم تحقق الاطلاق
في البين حتى يتمسك به **وثانيها** ان لا يكون اللفظ مجملا سواء كان عاما او مطلقا والا لزم
الاتيان بالمحتملات والتمسك بقاعدة الاشتغال **وثالثها** ما ظهر من غير مرة من ان يكون
الشك في الاجزاء والشرائط والموانع في غير ما يتوقف عليه صدق الماهية بان يكون ما يحكم بلزوم
الاتيان به او بكفاية الاقتصار على غيره فيما يدخل تحت الاطلاق بان كان الاطلاق صادقا عليه لكن
لا ان ايضا مع ما لو لم يتحقق به ونحو اذ قد عرفت ان اجزاء المركبة يكون مقومة للماهية بحيث تنتفي
عند انتفائها وقد لا يكون بهذه الحيثية وفي التشخيص والتميز بينهما لا بد من الرجوع الى الاصل
[illegible] جزء المقوم وجزء المهم العرف المقوم
العرف ما عاشر الدليل الشرعي فعلى هذا لو حصل الشك في جزء لم يعلم بتحقق الماهية بدونه بان
يحتمل كونه جزءا لها او شرطا لها يجب الاتيان به على القولين لان مجرد احتمال انه لا يكون ذلك الجزء
او الشرط من الاجزاء والشروط التي تنتفي الماهية بانتفائها لا يكفي في حصول الامتثال على القول
بلزوم الصدق في تحقق الماهية حتى على القول بالاعم فلا بد في الفرض على القولين من الاتيان
بالمشكوك فيه لقاعدة الشغل وعدم معلومية صدق الاسم على الماهية التي ترك فيها المشكوك فيه
كما لا يخفى **ورابعها** ان يكون المشكوك فيه شرطا كان او جزءا مما يشتمه مجانه ومطلوبيته في
العبادات كالصلوة مثلا بمعنى انه لا يحتمل كونه مانعا لتحقق الصلوة والا لو احتمل كون هذا
الشيء الذي يحتمل وجوبه واستحبابه مخرجا في الصلوة فيدور الامر بين الوجوب والحرمة واتفق

الاحمى و التفصيحى على اجراء الاصل لدفع الوجوب لزوم كونكم وتقديم احتمال الحرمة للادلة الدالة على تقديم
جانب التحريم على جانب الوجوب وخامسها ان يكون المشكوك فيه مما يحتمل ترتب العقاب
عليه فى المهية على مذهب التفصيحى والمعتبرة فى المطلوب على مذهب الاحمى والا بان
كان بحيث يقطع بعدم ترتب العقاب عليه كما انه لو كان واجبا لكان واجبا تعبديا محضا كوجوب رد
السلام فى بين الصلوة لو حصل الشك فيه فيحكم بعدم الوجوب حتى على مذهب التفصيحى ايضا اذ هو
حكم تكليفى مستقل والاصل فيه عند الشك البراءة بالاجماع حتى من الاخباريين فان نزاع
هؤلاء مع الاصوليين انما هو فيما يحتمل فيه الحرمة لا الوجوب والحاصل هذه شروط لتحقق الثمرة على
القولين فلو لم يتحقق الثلثة الاولى يكون الاحمى كالتفصيحى فلا يمكن له اجراء الاصل لدفع المشكوك
فيه وان لم يتحقق الاخيران فيكون التفصيحى كالاحمى ويكون له الحكم بعدم وجوب المشكوك فيه فى العبادات
ثم الثالث قال استاذنا الشريف دام ظله ان الثمرة بين القولين عندى منتفية وان كان من
القائلين بانها موضوعة للاعم اذ الثمرة التى ذكرها العلماء انما هو اجراء اصالة البراءة فى المشكوك
فيه شرطا كان او جزءا وهى غير جارية فى العبادات بل لابد فيه من الرجوع الى اصالة الاشتغال وذلك
لوجوه احدها انه يشترط فى افادة المطلق العموم البدلى او الاستغراق عدم وروده فى مقام بيان حكم
آخر او فى مقام الاجمال ونحن نقطع بان قوله تعالى اقيموا الصلوة وغيره من المطلقات انما ورد فى مقام
بيان لزوم اتيان الصلوة فى الجملة واما بالنسبة الى شرائطها واجزائها وكيفياتها وان كان مطلقا الا
ان المقام ليس مقام بيانها لكون المقام مقام الاجمال فلا تفيد الاية العموم بالنسبة اليها الا ترى ان قوله تعالى
كلوا مما امسكن عليكم يكون دالا على العموم بالنسبة الى الافراد ولكن بالنسبة الى حلية موضع العض قبل الغسل
والتطهير مع ان الاية بالنسبة اليها مطلقة لم يقل به فلا يجوز التمسك بهذا الاطلاق لطهارة ذلك المحل
لورود الاية فى مقام بيان حكم آخر هو حلية نوع الممسكات فى الجملة وكذا قوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام فانه بالنسبة الى حلية نوع البهيمة يكون عاما واما بالنسبة الى حلية بهيمة انعام الغير بدون اذنه فلا لانه
مطلقة بالنسبة اليها فلا يتمسك بذلك الاطلاق على حليتها احد من العلماء وثانيا ان هذا خلاف
... فان الغالب فى اطلاقات الشارع هو البيان ولو سلمنا عدم ظهوره فيه فغالب كلماته هو البيان ولهذا ايضا
ان الاصل فى كلام الحكيم هو البيان مضافا الى ان الاجمال لا البيان يكون له ... والاصل بنفيه لا يقال ان
التمسك بالاصل انما هو فى مقام الشك والمرفوع خلافه لانا نقول بحصول القطع لنا بهذا الدليل ممنوع
وثالثها ان هذا مخالف لفهم العرف فانهم يفهمون من تلك الاطلاقات العموم والبيان وثالثا انا نرى
بالحس والعيان ان العلماء كلهم سنا يعملون على العمل بالمطلقات من دون ان يحصل لهم التوقف بذلك الاجمال
ورابعها ان المراد بالمطلق لو لم يكن العموم والبيان للزم على الشارع الالغاء بل الظاهر عرفا وارادة خلافه وهو
قبيح عليه اللهم الا ان يجاب بعدم ... هذا موقوف على ثبوت ظهور اللفظ عرفا فيما ادعيناه الظهور فيه
وهو على مذهب الخصم ممنوع ولكن الظاهر من الخصم كالاستاد انه لا ينكر هذا الظهور من اللفظ وانه لا يدعى
الاجمال الذاتى فتأمل وخامسها ان هذا منقوض بقول القائل اعتق رقبة فكما انه ليس بمجمل قطعا
فكذلك قوله اقيموا الصلوة مثلا ولا بد للفارق من بيان الفرق وسادسها ان المطلقات لو كانت بمجملة للزم

ارتفاع التكاليف رأسا والثانى باطل لما تقدم مثلا اما الملازمة فلانها مجملة ولا يجوز التمسك بالمجمل حتى
اثبات الاحكام وفيه ان الملازمة ممنوعة فان المرجع حينئذ الى اصالة الاشتغال بالنسبة الى المشكوك فيه فتأمل
وسابعها سلمنا الاجمال ولكن لزوم الرجوع الى اصالة الاشتغال ثم لجواز الرجوع الى اصالة البراءة
واصالة عدم الدليل وبعبارة اخرى لو سلمنا كون الاطلاقات فى مقام الاجمال بالنسبة الى الاجزاء
والشرائط فلا يمنع التمسك بقاعدة الاشتغال فى المشكوك فيه لامكان اجراء اصالة البراءة فى
الوجوب واصالة عدم الدليل عليه بعد ثبوت حجيتهما فعدم جواز التمسك بالاطلاق لا يوجب جواز
التمسك باصالة الاشتغال لجواز التمسك بالاصلين المذكورين فى دفع المشكوك فيه فتأمل وثامنها
ان هذا خلاف الاجماع فان العلماء قديما وحديثا يتمسكون بالمطلقات ولم ينقل منهم احد بان هذا
المطلق مجمل لا يجوز التمسك به وتاسعها ان هذا القول منقوض بالمعاملات فان العلماء يتمسكون
فيها بالمطلقات مع ان الحال فيها كالحال فى العبادات وعاشرا انه لو كانت المطلقات مجملة للزم انتفاء
الثمرة بين مذهب التفصيحى والاحمى لان المرجع على القولين هو الاشتغال وهو بعيد جدا للزم لغوية
النزاع اللهم الا ان يقال ان الثمرة علمية فتأمل مضافا الى ان اصل الظهر ... المستفاد من قوله كلوا مما
امسكن عليكم انما هو حلية اكل الممسكات مطلقا باى كيفية كانت وعدم جواز اكل موضع العض قبل الغسل
انما هو بالاجماع على نجاسته ... ولا ريب ان ما نحن فيه ليس نظير ذلك واما النادرين قوله احلت لكم بهيمة
الانعام التى لا يكون فى ملك الغير واما بهيمة الغير فغير متبادر فما نحن فيه ليس نظير ذلك الحادى عشر ان
دعوى كون الاية فى مقام بيان حكم آخر ممنوعة بل هى فى مقام بيان لزوم الصلوة باى نحو حصلت وباى كيفية
تحققت وباى وجه اتفقت وتوضيح ذلك يقتضى بيان قاعدة كلية يعرف بها المعيار بين المطلقات بان اى
فرد منها فى مقام بيان حكم آخر واى فرد منها فى مقام افادة العموم وهى انا اذا اردنا ان نعرف مقام الاجمال و
كون المطلق فى بيان حكم آخر ومقام الذى ليس المطلق الا فى مقام البيان لا الاجمال فنعرف ذلك بوجود المعارض
بمعنى ان معارض الاطلاق ان لم يكن معارضا له بحسب العرف كقوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم بهيمة
انعام الغير حيث لا تعارض بينهما عرفا فالاطلاق وارد فى بيان حكم آخر واما لو كان المعارض معارضا له
بحسب العرف والعادة كقوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فالاطلاق باق على اطلاقه وعمومه والا لزم
ان لا يفهم التعارض بينهما اصلا ولا يخفى ان مرادنا بالمعارض هنا هو ما يكون مشكوكا فيه فان الاطلاق
حال هو شامل للمعارض الا ان يجعل هذا المشكوك فيه حكمه على خلاف الحكم المستفاد من الاطلاق كالمثال المذكور
اذا عرفت الحقيقة والمعيار فى الاطلاقات بان اى فرد منه فى مقام افادة العموم واى فرد منه فى مقام بيان
حكم آخر فاعلم ان اقيموا الصلوة يدل على لزوم الصلوة باى نحو كان والا لزم ان لا يفهم التعارض بين قوله
اقيموا الصلوة وبين قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى او لا تقيموا الصلوة من غير ركوع او من غير
سجود الى غير ذلك مع ان اهل العرف واللسان يفهمون التعارض كما لا يخفى فلا يكون الاية فى بيان حكم آخر
كما توهم مضافا الى ان يجرى كون قوله اقيموا الصلوة فى مقام بيان لزوم الصلوة لا يقال انه وارد فى مقام
بيان حكم آخر وهو ما يستفاد من الشريعة اطلاق الاوامر وهو وارد فى مقام بيان حكم آخر ولا يجوز التمسك به على كل
الاطلاقات الى غيره ايضا لانا نقول ان قوله اقيموا الصلوة نظير قول المولى لعبده اعتق رقبة فكما يجوز للعبد اعتاق

الرقبة الكافرة متمسكا بان هذا تمام امرنا لولى بعتقها وقد اعتقتها وكلما كان كذلك فهو مقتض لخروج العهدة
التكليف به نظرا الى ان الامر يقتضى الاجزاء فكذلك فيما نحن فيه فكما يحوز الخصم من الاجمال في اقيموا
الصلوة لكونه في مقام بيان لزوم الصلوة في الجملة فنحن نقول نقضا عليه بان قول المولى لعبده اعتق
رقبة في مقام بيان لزوم عتق الرقبة في الجملة فما هو جوابه فهو الجواب وثانيهما انه يرد ايضا ان
الاطلاق العموم كونه شاملا بالنسبة الى افراده من غير انصراف الى الفرد الشايع وما نحن فيه ليس كذلك
لان الفاظ العبادات وان كانت اسامى للاعم الا ان المتبادر منها عند الاطلاق كاقيموا الصلوة او فلان
صلى او من صلى فله كذا انما هو الصحيحة منها المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط فيجب حمل الخطابات
الشرعية عليها ولا يجوز التمسك بالاطلاق لاثبات المدعى ودفع المشكوك فيه بالاصل نظرا الى
كون اللفظ ح مجملا ولا يجوز التمسك بالمجمل لدفع ما هو المحتمل لان الاصل في الخطابات الشرعية
اذا كانت مجملة انما هو لزوم الاخذ بالاحتياط على وجه يحصل معه البراءة اليقينية ولا يخفى ان
هذا التبادر وان لم يثبت به الوضع الا انه يثبت به ما يترتب على الوضع للصحيح لكونه موجبا
للاجمال فيلزم ح التمسك بقاعدة الاشتغال على القولين وغير خفى ان وجوه قد مرت كلها اشارة
اليها عند ذكر حجج القائلين بانها اسامى للصحيحة في المرتبة التي ذكرناها اجمالا تفصيلا فارجع
اليها وثالثها ان التمسك بالاطلاق انما يجوز لو لم يقيد بالمجمل والا فلا اطلاق حتى يتمسك
ح واغلب المطلقات قد قيد بذلك فان قوله اقم الصلوة وقوله ولله على الناس حج البيت ونحوهما من
المطلقات قد قيد بقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وهذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونحوهما
عنى مناسككم وغير ذلك فلا اطلاق حتى يتمسك به على انه يمكن ان يدعى ان الاجماع منعقد على اشتغال
الذمة بماهيات العبادات فلا يكون الاطلاق بعد هذا الاجماع مجديا لان بعد تحققه على ذلك الاشتغال
لا بد من تحصيل البراءة اليقينية باتفاق الفريقين لكون الاجمال ح في المكلف به لا في اصل التكليف وهى
لا تحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه وغير ذلك ان ما نرى من الاجماع ليس الا على ماهية الاطلاق
من الخطابات لانه قد انعقد بعد صدور الكتاب والسنة ومنشؤه ليس الا تلك الخطابات المطلقة
ففي الحقيقة انعقاده ليس الا على مفاد تلك الخطابات المجملة عند الخصمين فهذا الاجماع حقيقة دليل
لنا لا علينا كما لا يخفى وثانيها سلمنا انعقاد الاجماع على اشتغال الذمة بما ذكر على نحو الاجمال ولكن الا
وارد عليه ولا ريب ان الاجماع على ذلك لا ينافى الاطلاق اذ المنافى ليس الا نفس الاشتغال كما لا يخفى
وثالثها ان تلك الاخبار من الضعاف والمراسيل فلا عبرة بها لا يقال ان ضعفها منجبر بتلك الاجماعات
لان الارسال غير مضر لانا نقول نمنع اشتمالها الا على معانى بها واما نرى من اشتمال بعضهم عليها لاجل
عن احتمال الزام العامة فيها لانهم يستدلون عن طرقهم وربما يعبر عن الاخبار الاحاد … فيما
نحن فيه قوى جدا وخامسها ان ما فعله النبى ص كان مشتملا على المستحبات قطعا فلو كانت الاوامر الواردة
في الاخبار الدالة على لزوم الاتباع خلاف الاجماع لعدم لزوم المستحبات ح واجبة فلا بد من دفع اليد عن حقيقتها
بحملها على مطلق الرجحان الشامل للاستحباب لا ان يكون ارتكاب التجوز فيها كذا يمكن تقييدها بما عدى
الافعال التى ثبت استحبابها فيما فعله النبى ص بل هذا اولى من المجاز كما لا يخفى لانا نقول اولوية التقييد

وسلم فان

وسلم فانما هى فيما لم يكن مستندا واما في صورة العقد كما نحن فيه فلا الدعوى لان تقييد اطلاق
نفس الرواية وتقييد اطلاق الامر بالصلوة مخالف لاصلين وليس المجاز كذلك بل هو مخالف لاصل واحد بعض
من المجاز واذا الشايع تقدم المنفرد على التقييد قطعا مضافا الى ان التقييد مستلزم لتخصيص عموم
التشبيه الوارد في الرواية فتأمل فان قلت ان النبى ص كان يصلى صلوة مشتملة على المستحبات ثم
اذ المقام مقام البيان ومقتضاه … فلا يلزم التخصيص والتقييد في
المجاز اصلا … قلت هذا الكلام لا يفيد شيئا لان المشكوك كالشرع بدخله
بالاصل لان مرجعها الى ان النبى ص اتى بها ام لا والاصل عدم الاتيان لانه امر حادث فالاصل الاشتغال لا يثبت
بجعلها لانا نقول ان الشك هنا شك في الحادث لا في الحدوث لانا نقطع بصدور قراءة غير معينة مثلا و
الشك انما هو في الفرق عنه فلا يجرى الاصل ح لانا نقول ان المقدار الذى حصل لنا القطع بحدوثه غير
انما هو في جزء السورة مثلا واما السورة فهو محل الشك والاصل نفيها فان قلت نحن نقطع بتحقق
ماهية معينة واما كونها معراة من المشكوك فيه فغير معلوم واحتمال كونه مقوما لها قائم ايضا فلا يحصل
القطع بالامتثال الا بعد العمل بمقتضى اصالة الاشتغال قلت هذا مسلم لو كان الشك في الكيفية كالموالاة
شككنا بعد القطع بوقوع جزء منها انه وقع بالشرط او بالجزء واما لو كان في الكمية كالعدد فلا بد فيه من الشك
في الشرطيتين فيندفع الزائد بالاصل ولا ريب ان ما نحن فيه من قبيل الثانى دون الاول لا يقال ان اصالة
العدم معارضة باصالة الاشتغال ومن مقدمة … لانا نقول ان الاول ايضا كذلك لان
… وهى ثبت الحكم فتامل جدا وسادسها ان لفظ الصلوة في قوله صلوا كما رايتمونى
… يحتمل كونها من الصيغ الماضية حتى يرجع الضمير منها الى الملائكة او الانبياء ويكون احيانا …
عن قضية وقعت ليلة المعراج وفيه ان هذا في غاية البعد فلا يصح وسابعها ان التمسك بهذه
الاجمال في المطلقات غير جيد جدا لاعراض العلماء عن التمسك بها لاثبات المدعى اما الصحيحى منهم
فلان الخطابات عنده وان كانت مجملة الا انه من باب العرف … من الادلة الامر بحمل الاخبار واما الاعمى
منهم فالخطابات عنده مبينة ولا اجمال فيها عنده كما لا يخفى وثامنها ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية
ما يثبت منه ان بعضا من المطلقات مجمل ولا ريب ان المرام كما لا يخفى التعميم الا ان يقال بثبوت الاجمال
المركب وهو يعم ثانيا … ذكرناها في الرسالة على البسط والوجه
الكلام هنا بذكرها وتاسعها انا نقطع بان مراد الشارع لا يكون الا الصحيحة منها نظرا الى اتفاق الفريقين
على ان المراد من العبادات المطلقة ليس الا الصحيحة منها لا مجرد نفس الماهية كيف ما اتفقت لاتفاقهم
… ولا شئ من الفاسد كذلك مع ان الاجماع منعقد على ان تلك العبادات مشتملة
بالاجزاء والشرائط في الجملة وان لم نعرفها بالتفصيل فلا يجوز التمسك بالاطلاقات ح لكونها مقيدة
بالامر المجمل والمقيد بالمجمل مجمل عند الفريقين عند الاعمى ايضا فلا ثمرة للنزاع في المسألة اللزوم …
كل من الفريقين الى … الشغل وغير ما ظهر من انا نمنع اولا الاتفاق وثانيا على … دعواه
عدم الاجمال … البراءة … الاطلاق وثالثا ان للصحيحة معنيين معنى ظاهرى
ومعنى واقعى والمراد من الاتفاق ان كان هو الاتفاق على مطلق الصحة ففيه ان الكبرى مسلمة

١٧٢

ولكن الصغرى ممنوعة وان كان هو الاتفاق على الصحة الواقعية فغير ان الصغرى ممنوعة وثالث
انه لو كان المراد بالصحة هي الصحة الواقعية لعدم العمل بالحرج فتم ورابعا ان الذى لا يمكن
انكاره عدم جواز تعلق الطلب بما ثماهو بما اذا كان الطلب والفساد واقعين او ظاهرين
واما لو كانا احدهما ظاهريا والاخر واقعيا فلا مانع فيه بل جواز تعلق الطلب اجماعي ومطلبه
بنا الامامية وخامسا انه ان اريد من الفاسد ما علم فساده شرعا ففي التمرة مسلم في العبادات
وكلامنا فيه وان اريد منه ما لم يعلم صحته ولا فساده ففيه ان الكبرى ممنوعة اذ هو عين مطلق
الشك كما لا يظهر ذلك في كلمات السابقة وبالجملة ان اريد من اتفاق الفريقين اتفاقهم في
لفظ الصحة فمسلم ولكنه لا يجدي وان اريد منه اتفاقهم في معنى الصحة فممنوع لان الصحة عند
الاعمى عبارة عن الماهية التي هي مدلول اللفظ الموصوفة بوصف الصحة عنها باعتبار حصول الاثار
من ملاحظة اللفظ وهي اعم من الماهية المخصوصة التي هي مستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء وعند
الصحيحي عبارة عن هذه الماهية المخصوصة المستجمعة لها واين هذا من ذاك فان مفاد الاول يكون
عدان المامور به مبين والثاني يكون على اجماله فاذا تحقق الاجمال والبيان تحققت الثمرة بين
الفريقين من جواز الرجوع الى الاصل للاعمي ورد الصحيحي لا يقال ان المراد باتفاق الفريقين على ما ذكر
على انهما اتفقا على ان الصلوة مثلا على قسمين في نفس الامر والواقع فاسد وهو الفاقد لشرط من
الشروط او جزء من الاجزاء وصحيح وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط المطلوبة في الواقع والمطلوب
بالاوامر هو الثاني لا الاول ولا القدر المشترك بينهما ولا ريب ان هذا الاتفاق هو موافقة الاعمي
للصحيحي في الثمرة اذ لو صح التمسك بالاصل فصح على القولين والا فلا ايضا والخلاف سببه العلم بالمراد
من حيث ان المسمى على القول بالاعم هو الفرية وعلى القول بالصحيح هو الوضع لا يوجب اختلاف الحكم لانا
نقول لو كان الامر كما ذكر من اتفاق الفريقين على ان المطلوب هو الصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط
المطلوبة لا الفاسدة ولا القدر المشترك لزم عدم رجوع الاعمي الى اصالة البرائة في مواضع الشك
للاجمال ولكنا نراه كالمرتد بالحس والعيان من بنا كل من قال بالاعم على ذلك فالمقدم مثله
وخامسها ان التمسك بالاطلاق انما يجوز اذا كان باقيا على حاله دون ما في دلالته واطلاقه
عن موهون في دلالته واما لو لم يكن كذلك فلا يجوز التمسك به ولا شك ان الاطلاقات التي يكون الآن
في ايدينا نظرا الى التطرق والعلم الاجمالي بتطرق كثير من التقييدات فيها وعدم بقائها على حالها
تكون دلالتها في غاية الوهن بحيث لا يبعد دعوى انها صارت من المجملات فلا يجوز التمسك بها
بل يجب في المشكوك فيه من الرجوع الى قاعدة الشغل لا البرائة وفيه اولا ان حاصل الاشكال
يرجع الى ان حجية الاطلاق ليست الا من باب حصول الظن منه وذلك قد ارتفع بحصول العلم الاجمالي
بان المطلقات قد قيدت فيخرج عن معلوم فليس بحجة وهو فاسد جدا لان حصول العلم الاجمالي
بذلك لعله المحض ممنوع وثانيا سنحققك بالعيان بحيث قيل فيها ما من عام الا وقد
خص ربما قيل من اللفظ بل هو من جهة التفرقة بين التخصيص من حيث التنوعية والتقييد
من حيث التخصيصية ضعيف لعدم الفرق بينهما من حيث التنوعية والتخصيصية على مذهب المستدل كما

بحر ثالثا

عملي وثالثا انه لو كان المراد بعدم جواز التمسك بها لوهنها بكثرة التقييدات انه لا يجوز بها
التمسك قبل الفحص المعتبر شرطا فهو مسلم ولكنه غير مجد وان كان المراد بذلك عدم جوازه
مطلقا ولو بعد ذلك ففيه ان حصول الوهن ممنوع لحصول الظن على عدم بقاء المقيد قطعا
ورابعا ان العقلاء من العلماء وغيرهم بنائهم على العمل بتلك الاطلاقات وان بلغت من التقييد ما
بلغ وهو المتبع فدلالته لا تاله الا الله ان يمنع منهم هذا البناء او يمنع من كون بنائهم على العمل
بها من باب اللزوم او يمنع من كون انهم دليلا معتبرا في الشريعة فتم وخامسا النقض
بالمعاملات وغيرها من اصالة البيان ولزوم نفي الثمرة بين المذهبين لاشتراك الكل فيها لا تطيل
مذكرهم اذ في الرسالة قد اشرنا الى بعض الاسولة والاجوبة فلا نعيدها هاهنا وسادسها ان العقلاء
بناء كلهم على عدم التمسك بالمطلقات اذا حصل لهم الشك في جزئية شيء او شرطيته في الماهيات المركبة
التي يتعلق بها الاوامر بل بنائهم على لزوم الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوك فيها ولزوم العمل
وتحصيل البرائة اليقينية بعد علمهم بالاشتغال مع عدم لزوم محذور بالاتيان به من العسر والحرج وظهر
منهم هذا البناء لكل احد واحد من المراجع الى بنائهم في امورهم ومعاشهم ومعادهم وهذا هو الغالب في الاوامر العرفية
لما كان متوسلا بحيث يترتب الوصول بالمطلوب الواقعي عند انتفاء بعض الاجزاء والشرائط فبنوا
على الاتيان بالمشكوك فيه في المعاجين والمركبات الحسية الخارجية الموجبة لعلاج الامراض و
اما الاوامر الشرعية لما كانت من الواجبات التعبدية فبنائهم بالعكس ايضا عدم ثبوت العكس و
لكن ثبوت ذلك في العرفيات لا يستلزم ثبوته في الشرعيات غاية ما في الباب هو التوقف في بنائهم
في الاحكام الشرعية فيبقى ظهور الاطلاق حجة سليما عن المعارض مضافا الى ان بنائهم لو كان حجة
ففي موضع الذي لم تكن الادلة الشرعية بظاهرها على القدر وما نحن ليس كذلك كما عرفتها
وسابعها ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم الاتيان بالمشكوك فيه وتحصيل البرائة اليقينية
ولو كان الاطلاق على خلافه وفيه ان حكم قوة العاقلة بلزوم الاتيان في المفروض مما منها اذا كان
الاطلاق ثابتا واما فيما لم يكن كذلك كما اذا كان المكلف به مجملا فهو مسلم التراجيح الحق انه يكون
بقاعدة البرائة مطلقا حتى على القول باقتضاء اسامي العبادات للصحيحة ايضا اذ ما يدل من الادلة الدالة على البرائة
وعدم لزوم الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوك فيها على المذهبين وجوه يا تي ذكرها في الادلة
العقلية سيما عند ذكر الشك في الجزئية والشرطية للعبادة وقد ذكرناها في الرسالة المفردة فيها
تفصيلا منهج في المشترك والكلام فيه يقع في مقامات المقام الاول في تعريفه اعلم انهم
اختلفوا فيه والجود العادي فيه ان المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين او اكثر بالوضعين المستقلين
او بالاوضاع المستقلة مع بقاء الوضع سواء كان اللفظ واحدا او متعددا وسواء كان الواضع
واحدا او متعددا وسواء كان الواضع من اهل اللغة او الشرع او العرف العام او الخاص او
غيرهم كواضع الاعلام بناء على عدم دخوله في هولاء وسواء كان الوضع تعيينيا او احدهما تعيينيا
والاخر تعينيا وسواء كان الموضوع له كليا او جزئيا او احدهما كليا والاخر جزئيا وسواء كان الوضع
نوعيا او شخصيا او احدهما نوعيا والاخر شخصيا فقولنا هو اللفظ الموضوع لذلك احترازا عن

منهج في المشترك

في تعريف المشترك

الدوال المشتركة التي ليست من اللفظ الموضوع كالاشارة بالرأس المشتركة بين طلب الاتيان بشيء وبين طلب
المجيء وبين التصديق وبين ضدها وبين غير ذلك من الامارات التي تدل عليها الاشارة بالرأس
الى غير ذلك من الدوال المشتركة فانها خارجة عن اقسام المشترك الذي تكلم فيه الاصوليون
فتدبر وانما قيدنا اللفظ بكونه موضوعا لخروج غيره وتوهم عدم شمول التعريف للفظ الموضوع لمعنيين
مجازيين مع انه داخل فيه ضعيف لانهما ذاتا وضع نوعي كما مر وقولنا بوضعين مستقلين
او باوضاع مستقلة احتراز عن وضع اللفظ لمعنيين او اكثر بوضع واحد كما لو كان الوضع عاما والموضوع له
خاصا كاسماء الاشارة والموصولات على مذهب المتأخرين فانها وان يصدق عليها انه موضوع فيها
اللفظ لاكثر من معنى واحد ولكن لا تصدق عليها الاوضاع المستقلة لكون الوضع فيها واحدا و
توهم عدم جواز الاشتراك فيما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا ضعيف في الغاية اذ من الجائز
ان يضع الشخص لفظ هذا ونحوه لكل مفرد مذكر مشار اليه ثم وضع لمعنى آخر كذلك وقولنا مع بقاء
الوضع احتراز عن المنقول والمرتجل فانهما وان يصدق عليهما وضع اللفظ لمعنيين فصاعدا
لكن لا يصدق مع بقاء الوضع اذ الوضع الاول فيهما مهجور وان كانت النسبة بينها وبين المشترك تباينا جزئيا
بحسب المصداق كما ستظهر آنفا وقولنا سواء كان اللفظ واحدا او متعددا احترازا عن عدم خروج
ما امكن تحققه من اللفظين الذين كان كل منهما موضوعا لمعنيين كما لو فرضنا ان الانسان كان موضوعا
للناطق والصاهل وكذا البشر كان موضوعا لهما ومن هنا يظهر ان النسبة بين المترادف و
المشترك بحسب المصداق تباين جزئي وذلك لان النسبة بينهما بحسب المفهوم تباينا كليا فان مادة
الاجتماع هي المثال المذكور المفروض ومادة افتراق المترادف عنه هي اللفظان الموضوعان لمعنى واحد
ومادة افتراق الاشتراك عنه هي اللفظ الموضوع لمعنيين او اكثر وقولنا سواء كان الواضع
واحدا او متعددا لدفع ما يتوهم من اختصاص المشترك بما كان الواضع فيه واحدا وقولنا كان
الواضع من اهل اللغة او الشرع الخ اشارة الى دفع ما قيل من انه يشترط في المشترك اتحاد
الاصطلاح فان الاظهر انه لا يشترط ذلك وذلك لعدم صحة السلب عما كان الموضوع له فيه مختلفا
بتعدد الاصطلاح نعم يشترط اتحاد اللغة واللسان مع انه ايضا محل تأمل كما لا يخفى وقولنا سواء
كان الوضع تعيينيا او تعينيا الخ لئلا يخرج المرتجل والمنقول اذا نقلا الى معنيين فصاعدا كلفظ
الصلوة المهجورة عن المعنى اللغوي الى الصلوة الميت وغيرها من الاركان المخصوصة في عرف الشرع
او المتشرعة ولئلا يخرج ايضا المنقول الى معنى مع عدم هجر المعنى الاول ومن هنا ايضا يظهر ان النسبة
بين المشترك والمنقول بحسب المصداق عموم من وجه مادة الاجتماع هي المثال المذكور ومادة الافتراق
من جانب المنقول هو المنقول الذي نقل الى معنى واحد ومادة الافتراق من جانب المشترك هو المشترك
الذي لم ينقل عن المعنى الاول وقد يتوهم ان النسبة بين المرتجل عموم وخصوص مطلق وجه ذلك
بانه يشترط فيه ملاحظة توهم المناسبة وعدم ملاحظة المناسبة كما هو الاظهر وقولنا سواء كان
الموضوع له فيه كليا او جزئيا لدفع توهم اختصاصه بما كان الموضوع له فيه كليا كالعين للذهب
والفضة او جزئيا كالاعلام الشخصية بل يمكن ان يكون اللفظ مشتركا بين الكلي والجزئي ايضا وقولنا

وتوهم ان الاشارة غير داخل في اقسام المشترك لا وجه له مع كونها مشتركة بين المدلول والمرادات [illegible] اقسام المشترك بحسب المعنى [illegible] الدلالة بالاشارة في اخبار الائمة كما لا يخفى على المتتبع فيها [illegible] الفاظ الا انه [illegible] جاز استعمال المشترك في الجزئي [illegible] واحد في اطلاق واحد يمكن ان يجري فيها ايضا ١٢

سواء كان الوضع فيه نوعيا او شخصيا لدفع توهم اختصاصه بما كان الوضع فيه شخصيا اذ يمكن
ان يكون الوضع في المشترك نوعيا كالمضارع الموضوع للانشاء بالفعل للحال على قول في الحال و
الاستقبال وكذا يمكن ان يكون الوضع في احدهما شخصيا وفي الآخر نوعيا لا يقال ان المشترك
لا يتحقق فيه كون الوضع في احدهما نوعيا وفي الآخر شخصيا اذ المناط في الفرق بين الوضع
النوعي والشخصي ليس الا من جهة كون الموضوع له في الاول عاما وفي الثاني خاصا ولا يجتمع
العموم والخصوص في موضوع واحد لانا نقول انه يمكن ان يضع الواضع اولا كلما كان على نحو
فعل مثلا للذات المتصف بالمبدأ في الزمان الماضي ثم وضع خصوص لفظ ضرب لمعنى آخر يجري
يصدق على هذا فعل مثلا للذات المتصف بالمبدأ في الزمان الماضي ثم وضع خصوص ما لفظ
ضرب لمعنى آخر فحينئذ يصدق على هذا اللفظ انه مشترك بالوضع الشخصي فتدبر وبالجملة يشترط
في صدق المشترك تعدد الوضع والموضوع له وبقاء الوضع في المعنيين فاكثر اذ لا يشترط فيه
النقل واتحاد الواضع وكون الوضع تعيينيا وكون الموضوع له كليا او جزئيا ولا اشكال في هذه
المذكورات بل الاشكال في انه هل يشترط فيه اتحاد الاصطلاح ثم هل يشترط فيه عدم ملاحظة المناسبة
بين المعنيين ام لا فالحق عدم الاشتراط بما ذكرنا فان قلت انا لا نحتاج في نحو هذه المطالب
عنه محله لان المقرر هنا امر اصطلاحي والبحث في الاصطلاح بعيد من العلماء فالكلام بما انهم فيه كلمت
بالنوع في تحقق المسائل المقررة قلت هذا الكلام ضعيف اذ لا بد اولا من معرفة المصطلح عليه ثم ايراد الكلام
والنزاع القاطع فيه مع ان الظاهر من العلماء انهم اختلفوا في المصطلح عليه لا في الاصطلاح ولذا يرد كل واحد
منهم على الآخر ايرادا في مقام ذكرهم التعاريف طردا او نقضا ومن البين انهم لو كانوا في مقام تعدد الاصطلاح
لما جاز لهم النقض والابرام كما لا يخفى لا يقال ان العلامة ره لما عرف المشترك في النهاية بان اللفظ المشترك هو
اللفظ الواحد الموضوع لا زيد من معنى وضعا اولا من حيث هو متعدد وفي التهذيب ان المشترك هو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاعترض عليه بعض عند ذكر التعريف المشترك قائلا اعلم
ان المشترك هو ما وضع لازيد من معنى واحد في لغة واحدة باوضاع متعددة بان يكون لكل وضع على حدة
من حيث هو كذلك وهذا اولى مما ذكره العلامة في النهاية والتهذيب لعدم شمول غير اللفظ من الدوال المشتركة
كالاشارة بالرأس مع كونها من اقسام المشترك ايضا فالى ما يرد على تعريفه في التهذيب من عدم شموله
اللفظ الموضوع لمعنيين مجازا انتهى وفيه نظر لان صنيع العلماء ومنهم ما ذكره السيد الاستاد في الرسالة
ثم لانهم اصطلحوا في تعريفه والمحقق منه هو انه عبارة عن اللفظ الموضوع لمعنيين او اكثر بوضعين مستقلين
مع بقاء الوضع في البين سواء كان اللفظ واحدا او متعددا وسواء كان الواضع واحدا او متعددا وكان من
اهل اصطلاح واحد او متعدد ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح في الوضع كما قيل فقد سهى وبين الامر وسواء كان
اللفظ مستعملا او غير مستعمل وسواء كان الواضع لغويا او عرفيا عاما او خاصا شرعيا كان او غيره لكنه
الاعلام فانه خارج عن تلك الاقسام وسواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان الوضع عاما او خاصا وسواء
كان الموضوع له اسما او فعلا او غيرهما وسواء كان الموضوع له كليا او جزئيا او عاما وسواء كان الوضع تعيينيا
او تعينيا وسواء كان اوليا او بطريق النقل والارتجال وان كان كل من النقل والارتجال مباينا للاشتراك

لاشتراط التجوز فيهما وعدمه في الاشتراك بالنسبة بين كل واحد منهما وبين الاشتراك ثابت من جزئي
مجاز اخرى ومن الجهة المتقدمة وقد يطلق على الاشتراك المعنوي مجازا واعلم ان المتخصص لاصطلاح العام
هو المتخصص للعرف واللغة فيصير حجة للعلامة في كل من الثلثة انتهى **تنبيه** علامة الاشتراك حقيقة
في الاشتراك اللفظي واطلاقه على الاشتراك المعنوي مجاز كما صرح به استاذنا الشريف قده ويظهر ايضا
من عزه ويدل عليه امور الاول لزوم التقييد فيه بالمعنوي دون الاول وقد مر ان التزام التقييد علامة
المجاز الثاني عدم التبادر وتبادر الغير لانه لا شك في عدم تبادر الاشتراك المعنوي من لفظ الاشتراك
وفي تبادر الاشتراك اللفظي منه وقد مر ان عدم التبادر وتبادر الغير على اختلاف فيهما علامة المجاز فتنبه
الثالث صحة السلب عن الاشتراك المعنوي في قولنا الاشتراك المعنوي ليس باشتراك ثم الرابع
ان العلماء كلهم اعتبروا في تعريف المشترك تعدد الوضع ولم ... من النكات الموضوعة في المشترك المعنوي
ليس الا واحد ومن نظر المقام الثاني في بيان امكانه واستعماله مبينا انه هل يكون ان يضع الواضع
لفظا بازاء الاكثر من معنى واحد بوضع متعدد ام لا اختلفوا في ذلك على اقوال منها الامكان ودون الاستحالة
والوجوب وهو للامامية قاطبة كما صرح به السيد الاستاد قده والظاهر انه المشهور بين العامة ايضا وصرح
استاذنا الشريف قده بانه المشهور بين المتقدمين والمتأخرين ومنها الاستحالة وهو محكي عن الابهري
والثعلبي والبلخي وفي المحصول حكي عن بعض ولم يذكره ابعد وقال في المعالم وقد احاله شرذمة و
بالجملة يظهر منهم ان هذا القول شاذ ومنها الوجوب بمعنى انه يجب على الواضع انه يضع
لفظا بازاء ما زاد على معنى واحد وهو المحكي عن جماعة ونقل الرازي في المحصول عن بعض من عزه ذكره
ومنها عدم الامكان بالنسبة الى المعنيين اللذين يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وذلك لان والحق
هو القول الاول لانه على طبق الاصل يعني بر القاعدة الكلية المقتضية للامكان في كل شيء شك في
امكانه وعدمه ويدل على هذه القاعدة وجوه ثلثة احدها انه لا ريب ان الشيء اذا لم يترجح احد
طرفيه لم يجب ولا يمتنع والا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل بالاتفاق وان اختلفوا في الترجيح
بلا مرجح وعلى هذا فان لم يكن على امتناعه ووجوبه دليل لا بد من الحكم بامكانه وما نحن فيه كذلك لا بد
من الحكم بامكانه لا بوجوبه ولا باستحالته لضعف ما ذكره القائل بالوجوب والامتناع كما سيظهر ولا يقال
هذا الدليل انما يتم لو كان الشك في الوجوب والامتناع العرضيين والا فلا يجري في الوجوب والامتناع
الذاتيين لانا نقول ان الدليل بل من المقطوع به ان نزاعهم ليس الا في الامكان والامتناع العرضيين
لا في الذاتيين منهما فيطرد هذا يجري الاصل المذكور وثانيها الاستقراء الثاني المفيد للعلم الحاصل
لنا من التتبع في الاحب الممكن والممتنع والواجب انا تتبعنا واستقرينا وجدنا اكثر الاشياء ممكنا
وان الواجب والمستحيل في جنب الممكن قليل في الغاية ولا ريب ان العلم لو لم يحصل منه فحصول الظن
والظن يلحق الشيء المشكوك فيه بالاعم الاغلب وهذا الوجه يدفع الوجوب والامتناع الذاتيين
ايضا وثالثها ما قرر في محله من ان المعيار في الوجوب والامتناع هو ان الشيء لو فرض عدمه
يستلزم المحال نحو الواجب او لو فرض ان وجوده يستلزم المحال نحو الممتنع ولو فرض ان وجوده وعدمه
لا يستلزم المحال نحو الممكن ومن المعلوم الغني عن البيان انه لو فرضنا وجود المشترك او عدمه لا يستلزم

المحال وهذا بعيد

المحال وهذا بعيد لا يحتاج الى التجشم في الاستدلال وبالجملة يمكن اثبات هذه القاعدة
الكلية بوجوه ثلثة الاول الاصل وتقريره ما مر من ان كلا من الوجوب والاستحالة يحتاج
الى مرجح وحيث لم يثبت يدفع بالاصل فثبت الثاني الظن المستفاد من الاستقراء فان الاشياء
الممكنة اكثر فرد الشك يلحق بالاغلب الثالث القطع فانا نقطع بانه لا يلزم محال لا على فرض
وجوده ولا على فرض عدمه حجة القول الثاني على ما ذكره الرازي في المحصول هي ان المخاطبة بالمشترك
لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما كان كذلك منشأ للمفاسد وما كان منشأ للمفاسد وجب ان لا يكون
وحاصل هذه الحجة ان المشترك موجب للاجمال وهو مستلزم للمفسدة التي لا تقع من الحكيم وفيه
ما ظهر في بحث تعارض الاحوال انها مردودة اما على القول بكون المشترك مجردا عن القرينة ظاهرا
في الجميع فظاهر واما على القول الاخر وهو القول بالاجمال عند تجرده عنها فبوجوه الاول
انه لو كان المراد بالاستلزام للاجمال هو الاجمال الذاتي فهو مسلم ولكنه لا يجدي نفعا ولو كان المراد به
هو الاجمال العرضي ايضا فالملازمة ممنوعة لجواز اقامة القرينة التي تدل على المراد فان قيل لو
استعمل اللفظ مع القرينة يلزم التطويل بلا طائل وهو عبث قلنا نمنع لزوم العبث لجواز ان يكون
الباعث الاشتراك هو الاشتياق الى لفظ معين كما نرى في الاعلام الشخصية ولذا سمي الحسين ع
اولاده الثلثة بعلي ع وفي القرينة عند الحاجة بالاكبر والاوسط والاصغر والحاصل انه لا يشترط
عنهما في البيان وان كان مشتملا للاجمال اذ الاجمال الذاتي لا ينافي البيان العارضي وتوهم انه
عبث وتطويل بلا طائل سخيف اذ قد يحصل الباعث على التحديث ... لامرات كما انا نرى التشوق
الى اسم واللفظ كاسم علي ع توجب ذلك ولذا سمي ع اولاده بذلك وان كان محلا للاستعمال باتيان القرينة
الثاني ان الاجمال قد يقصد بل قد يجب يستلزم من عدمه الفساد فنمنع كون الاجمال موجبا
للمفسدة اذ رب مقام يكون الاجمال مطلوبا اما بالنسبة الى المخاطب او بالنسبة الى غيره كان يكون القرينة
مبهمة عند المخاطب واراد المتكلم اجماله على غيره وهذا واضح لمن تتبع محاورات العباد فانا نرى في
كثير من المجالس يتكلم بعض الناس بلسان لم يعرفه غير المخاطب وبالجملة انكار افادة الفائدة
مكابرة الثالث ان هذا لو تم فانما يتم اذا كان الواضع في جميع الالفاظ هو الله تعالى واما
بناء على القول بان الواضع هو البشر في جميع الالفاظ او في بعضها فلا لعدم الدليل على عدم ملازمة
المفسدة والعبث من غيرهم على انه لا يتم هذه الحجة على مذهبهم من جعل الحسن والقبح شرعيين
لا عقليين فتم فانه على مذهبهم يجوز صدور العبث عنه تعالى الرابع انه لو سلمنا ذلك بالنسبة
الى البشر ايضا فانما يتم بالنسبة الى الواضع الواحد واما اذا كان متعددا فلا الخامس انه لو
سلمنا بالنسبة الى المتعدد ايضا فانما يتم بالنسبة الى الوضع التعييني والتخصيصي دون
التعيني اللهم الا ان يدعى الاستحالة بالنسبة الى الوضع التعييني لكن على هذا التقدير لا وجه
لجعل محل النزاع اعم اللهم الا ان يقال في دفع هذا المحذور بان المشترك عبارة عن اللفظ الموضوع
بالوضع التعييني ولكن فساد هذا اوضح من ان يبين السادس انه شبهة في مقابل البداهة
وبالجملة شناعة هذا القول في غاية الوضوح فلا نحتاج في الجواب عنه الى اكثر مما مر حجة

١٧٧

القول الثالث ما في المحصول من ان احد معا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك وتوضيحه ان الالفاظ مركبة من الحروف المعلومة المعدودة وهي متناهية بلا ريب ولا شبهة ولا ريب ان المركب من الامور المتناهية متناه فاذا ثبت كون الالفاظ متناهية فنقول لا شك في ان المعاني غير متناهية ووضع الاسم المتناهية للاشياء الغير المتناهية يستلزم التوزيع وليس هذا الا الاشتراك وهو المطلوب اولا لا نم وجوب الوضع بالنسبة الى جميع المعاني بل الواجب وضع اللفظ بالنسبة الى المعاني المقصودة المحتاج اليها ولا شك في كفاية الالفاظ المركبة لها في المقصودة بل يكون الالفاظ اكثر من المعاني لوجود المهملات والمترادفات ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من القول بالتوقف الباقي فلا دليل على لزوم الوضع بالنسبة الى سائر المعاني وثانيا ان هذا الدليل لو تم فلا يثبت به الحكم اذ غاية مفاده لزوم الاستعمال وهو اعم من وجوب الوضع لجواز ان يكون الاستعمال مجازا من جهة العلاقة فان قلت هذا انما يتم على فرض وجود العلاقة بين المعاني ومن البيان ان جميع المعاني لم توجد بينها العلاقة واذا ثبت ذلك ثبت الاشتراك لان مصحح الاستعمال اما الوضع او العلاقة ولما انتفى الثاني في بعض المقامات تعين الاول قلت ان سلمنا وجود المعاني الغير المتناهية لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بوجود الاشتراك اذ من الجائز وضع الالفاظ للمعاني الغير المتناهية واستعمالها فيها بطريق المجاز وبالجملة هذا الدليل عليل وثالثها ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء كلا بد منها في اللغة ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود شيء مخالفا لا لاخر فيكون الوجود عليها بالاشتراك وفيه اولا انا نمنع وجوب وجودها اذ لا دليل على الوجوب اذ لكل واحد من الماهيات لفظ موضوع له فلا حاجة الى لفظ الوجود مثلا وثانيا نمنع كون الوجود والشيء من قبيل الاشتراك اللفظي بل التحقيق كونهما من قبيل المشترك المعنوي لعدم تبادر الذهن عند السماع الا الى المعنى الكلي الشامل لجميع الموجودات كالانسان بالنسبة الى افراده ولو تنزلنا فلا اقل من القول بالتوقف في كونهما من قبيل الاشتراك اللفظي والمعنوي فيبقى اصالة الامكان سليمة عن المعارض بحجة القول الرابع وهو القول بامتناع الاشتراك عن وجود شيء وعدمه هي ان اللفظ الموضوع لا بد ان يكون على حال من الاطلاق فهم منه شيء ولو كان مجملا لا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل الاطلاق فذلك اللفظ الموضوع لكل منهما وفيه وجهه نظر يظهر بالتأمل في الجواب عن القائلين بالاستحالة فتأمل **تنبيه** حيثما شك في كون الشيء ممكنا او غيره فقضية الاصل هو الامكان اذا دار واحد التمييز بينهما فليلاحظ انه لم يستلزم محال من فرض وجوده ومن فرض عدمه فذلك الشيء ممكن وان لزم المحال من فرض عدمه فذلك الواجب ان لم لزم المحال من فرض وجوده فذلك الممتنع المقام الثاني في تحقيق ان الاشتراك واقع ام لا اعلم انهم اختلفوا في وقوع المشترك على قولين احدهما الوقوع والظاهر انه المشهور بينهم والاخر عدم الوقوع وهو من بعض الناس قال الرازي في المحصول واما الوقوع فمن الناس من قال ان كلما يظن مشتركا فهو اما متواطئ او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لانه في الصفاء كالعين الجارحة والى الشمس فانها في الصفاء كذلك الجارحة والى الماء الموجود العيني وعندنا ان كل ذلك ممكن والا غلب على الظن وقوع

المشترك

المشترك انتهى اقول تنقيح المطلب يتم بعد تحقيق مرحلتين الاولى في تعيين محل النزاع ثم تحقيق الحق فيه اما الثانية في ذكر فائدة النزاع اما المرحلة الاولى فاعلم انه يحتمل ان يكون محل النزاع هو ما يصدق عليه عنوان الاشتراك الا ما لم يصدق عليه ذلك كالاعلام الشخصية فانها لم يصدق عليها العنوان وهي او لا يصدق عليه الاشتراك خارجة عن محل النزاع ويحتمل ان يكون محله هو ما صدق عليه عنوان المشترك على وجه التعميم المذكور في المقام الاول ويحتمل ان يكون محله وقوعه في اللغة لا في العرف ولا في الشرع ويحتمل ان يكون محله في وقوعه في اللغة بالوضع التعييني دون التعيني ويحتمل ان يكون محله في وقوعه في اللغة بالوضع التعييني من الواضع الواحد دون المتعدد ان كان الاول فالحق عندنا انه لا شك ولا اشكال في وقوعه في الجملة لثبوت الاعلام المشتركة في زماننا هذا وفي زمان اللغة بلا تامل وشبهة واحتمال كونها من باب النقل والطارئ فاسد جدا للقطع بالعدم وكذا اصالة عدم الاشتراك ايضا اللهم الا ان يقال باشتراط وحدة الواضع في تحقق الاشتراك فنمنع وان كان فاسدا قطعا ولكن فساد ذلك لا يستلزم فساد قولهم وهذه الصورة لا تنكر لصدق الاشتراك على هذا الفرض وان كان له قول في محل الاعلام لان الاعلام من جملة الالفاظ المشتركة بلا تامل وشبهة وهذا واضح كالشمس في رابعة النهار مع ان الظاهر عدم كون النزاع في الاعلام الشخصية لوجهين احدهما مشاهدة المنكرين بالوجدان والعيان الاعلام الشخصية المشتركة وثانيهما عدم تصدي العلماء في مقام الاستدلال والرد على المنكرين بالاعلام الشخصية مع وضوح اشتراكها في الغاية وان كان الثاني كما هو الظاهر فمحل النزاع الاقوى لكان فلا شك في وجود المشترك بهذا المعنى لوجهين احدهما تبادر كل من الباكية والجارية من لفظ العين بالقطع واليقين وثانيهما عدم صحة السلب عن خصوص الباكية والجارية ولكن الاستدلال بهذا الوجه مبني على جعل النزاع اعم من التعيني والعرفي كما هو المفروض واما لو جعلنا النزاع في خصوص اللغة فيثبت المدعى بصحة اصالة عدم النقل ولكنه مبني على تقديم الاشتراك على النقل كما لا يخفى فتأمل وان كان الثالث فالحق وقوعه ايضا لوجهين احدهما تنصيص اهل اللغة بان العين موضوع للجارية والباصرة على ما حكى الفاضل المازندراني عنهم في حاشيته على المعالم وقول اهل اللغة حجة لانهم من اهل الخبرة وقولهم حجة بالسيرة القطعية فان قيل ان ثبوت تنصيص اهل اللغة بذلك لا يفيد غير الظن وهو غير معتبر في المقام قلنا دعوى عدم اعتبار تنصيصهم ضعيفة فان السيرة القطعية قائمة على اعتبار قولهم سيما في اللغة سيما انا نمنع ذلك لنقول ان دليل القائلين بعدم الوقوع ليس الا الاصل ظاهرا وهو لا يفيد غير الظن فهو ايضا غير معتبر فان قلت ان اعتبار هذا الاصل في الجملة مما لا شك فيه واعتبارها بحجيته في الجملة وان تم من حيث حجيته قلت ان الاعتبار في الجملة لا يكفي في المقام مع ان اعتبار قول اهل اللغة في مقابل الاصل مما لا ريب فيه فان قلت تصريح اهل اللغة وتنصيصهم بما ذكرتم قلت منع ذلك ليس الا مكابرة محضة سيما مع ملاحظة اسناد هذا الفاضل بذلك وثانيهما اصالة تشابه الازمان ولكن هذا الوجه مبني على تقديم الاشتراك على النقل بالجهة الاتم واما لو قلنا بتقديم النقل على الاشتراك فلكم بالوقوع بهذا الوجه

الاعلام او الوضع التعيني والتعييني

جيد وبالجملة صحة التمسك بهذا الوجه وبما تقدم موقوفة على جعل النزاع اعم من الوضع الحقيقي
والتعييني واما بناء على تخصيصه بالاول كما هو المحتمل بل مشكل الامر ولا وجه للتمسك به كما لا يخفى على من
تدبر اذ غاية ما يستفاد منه هو ثبوت الوضع وهو اعم من التعييني والتعيني ولا دلالة للعام على الخاص
والحاصل يشكل التمسك بهذا الدليل ان جعلنا محل النزاع في اللفظ خصوص المشترك الواقع بالوضع
التعييني مع كون الواضع واحدا بل ويشتد الاشكال بناء على خروج الاعلام الشخصية عن محل النزاع اللهم
الا ان يدعى البداهة في المسألة كما هو الحق ثم يجعل الحكم بالوقوع لجعل النزاع اعم من الواحد والمتعدد
والتعيين والتعيني وان كان النزاع في الحق هو الحكم بالتوقف لا على مذهب من قسم الاشتراك على النقل
لانه كلما جعل عنده الاشتراك بتنصيص اهل اللغة حكم بكونه اصلا لا اول من اللغة ايضا كان ولا يلزم
النقل بالاشتراك ضرورة ومقدم عليه فان قلت ان هذا الكلام صحيح في الغاية لانا الشك في هذا المقام
ليس في تحقق النقل بل الشك انما هو في حدوث وضع آخر في اللغة من باب التعيين وعليه مع ان الاصل
تأخر الحادث قلت هذا من كون الاشتراك اولى من النقل على مذهبه هو النقل في لغة الاعم ثم اذا ما
الاشتراك هو اصالة تشابه الازمان فان قلت ان الحق من اصالة تشابه الازمان انما هو تشابه ازمان
العرف مع اللغة لا تشابه ازمان اللغة الصادرة الاول من زمان اللغة قلت ان ما ذكرنا من اصالة
تشابه الازمان ليس منحصرا في تشابه ازمان العرف مع اللغة بل الدليل الدال عليه اعم منه فان قلت
يمكن اثبات الحكم بوجه آخر وهو ان من تنصيص اهل اللغة بان العين موضوع لكذا وكذا قلت
الوضع في قولهم اعم من الوضع التعييني والتعيني والعام لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فان قلت
ان الوضع حقيقة في الوضع التعييني كما يرشدك الى ذلك تعريف العلماء للوضع بان الظاهر المتبادر من
الوضع في قولهم ليس الا الوضع التعييني قلت ان ادعاء كون الوضع حقيقة في الوضع التعييني ضعيف
ودعوى التبادر على تسليمه لا تجدي نفعا لانه اعم من الاطلاق والوضعي محكم ولو سلمنا كونه ضعيفا
وكون الوضع حقيقة في الوضع التعييني لا نم الحكم بالوضع التعييني ايضا لان الدليل الدال على ارادة المجاز
موجود وهو القطع بكون طريقة اهل اللغة وبنائهم على نقل المعاني التي كان اللفظ موضوعا لها في الصدر
الاول خاصة ودونه جاء وبالجملة الحكم بالوقوع في هذا المقام لا يمكن الا على القول بتقديم الاشتراك
على النقل بالمعنى الاعم وان كان الحاصل فرقا من قلنا بان الواضع في جميع الالفاظ هو الله تعالى فالحكم بالوقوع
مما لا ريب فيه وان قلنا بان الواضع غيره هو البشر فالحكم بالتوقف متعين كما هو ظاهر وسبق اذ لا
وجه للحكم باحد الطرفين لعدم وجود دليل في البين فحكم المشترك بالوقوع والتسالم عليه في هذه
الصورة المفروضة ضعيف ولكن كون هذه الصورة محلا للنزاع بعيد كما يرشدك الى ذلك اسنده
كل من الفريقين وبالجملة القول بالوقوع متعين في المقام على جميع الاحتمالات الا الاحتمال
الاخير لوجود الاعلام الشخصية والتبادر وتنصيص اهل اللغة واصالة تشابه الازمان واما
المرحلة الثانية فاعلم ان القائل بالوقوع والقائل بالوجوب يتساويان في الثمرة كما ان القائل بعدم
الوقوع والقائل بالامتناع يتساويان فيها ايضا اذا ظهر لك هذا فلتعلم ان تظهر الثمرة على القول
بالوقوع وعدمه في الالفاظ التي ادعى فيها الاشتراك فان القائل بالوقوع لو كان قائلا بان لفظ

المشترك ظاهر في الجميع اذا ورد في الكتاب والسنة مجردا من القرينة فيكون اللفظ عنده مستفادا
ان لم يكن قائلا بالاجمال وعدم ظهوره في شيء عند تجرده فيكون اللفظ مجملا عنده من الالفاظ
المجملة بخلاف القائل بالامتناع فانه لو علم ان اللفظ حقيقة في احد المعاني على نحو التفصيل فحكم في
الباقي بالمجازية ويجري عليها احكام الحقيقة والمجاز على سبيل القطع والاشتراك المعنوي لكونه
ان لم يعلم المعنى الحقيقي تفصيلا فحكم بالحقيقة والمجاز اجمالا فحينئذ يترتب على قوله ما يترتب على القول
بالاشتراك عند عدم القرينة يحمل من الحكم بالاجمال وطرح الدليل الدال على وقوع الاشتراك و
بالجملة ثمرة الخلاف هي الحكم بالاشتراك وجريان احكام المشترك على اللفظ الذي دل دليل
على كونه مشتركا بناء على القول بالوقوع او بالوجوب ومنع كون ذلك اللفظ مشتركا بناء على القول
بالامتناع او بعدم الوقوع المقام الرابع في بيان انه هل هو واقع في القرآن ام لا والكلام
هنا يقع من جهتين الاولى في جوازه ووقوعه فيه وعدم جوازه فيه والثانية في بيان وقوعه
فيه اما الجهة الاولى فاعلم ان المشهور على الجواز وخالف فيه بعض كما يستفاد من الرازي في المحصول
والحق ما عليه الاكثر للاصل المقرر في المقام الثاني في الجواز ثابت بالقطع واليقين اذ لم يلزم من
فرض وجوده في القرآن والسنة النبوية قبح ولا استحالة بالقطع والبداهة وما تمسك به المانع فاسد
لا يعول عليه في المقصود لانه يقال ان ذلك اللفظ اما ان يكون المراد منه حصول الافهام او لا يكون والثاني عبث
والاول لا يخلو اما ان يكون البيان مذكورا معه المراد منه حصول الفهم بدونه بيان المقصود او مع بيانه والاول
تكليف بما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك تطويلا
من غير فائدة وهو سفه وعبث وان كان الثاني فان امكن انه لا يصل البيان الى المكلف فحينئذ يبقى الخطاب مجملا
انتهى كلامه ويمكن تقريبه بدليل المانع عن الجواز بوجه اوضح بان يقال ان المشترك لو وقع في القرآن اما ان
يقصد منه المعنى ام لا واما الثاني فمحال صدوره عن الجاهل فضلا من العالم الحكيم فضلا عن الحكيم على الاطلاق
وعلى الاول اما ان يأتي بالبيان ام لا وعلى الثاني فلا شك في قبحه ايضا لانه مستلزم للتكليف بالمحال وعلى
الاول اما ان يذكر المبين معه ام لا فعلى الاول يلزم التطويل بلا طائل وهو عبث وسفه وعلى الثاني لا يمكن
ان لا يصل البيان الى المكلف فحينئذ يبقى الخطاب مجملا وفيه اولا ان هذه شبهة في مقابلة البداهة و
ثانيا ان هذا فاسد لانه يتم على مذهب من قال بان المشترك ظاهر في الجميع عند تجرده عن القرينة وثالثا
ان الاجمال قد يقصد بل قد يجب لما فيه المصلحة لاجل الخطاب لغيره وهنا وجوه لا ريب فيه ورابعا
ان غاية ما يستفاد من هذا عدم وقوع المجمل في القرآن وهو لا يدل على المدعى لان النسبة بين المجمل والمشترك
عموم من وجه اذ من الجائز ان يكون اللفظ المشترك ظاهرا في بعض المعاني من جهة التبادر الاطلاقي فحينئذ
لا يحتاج الى القرينة بلا تامل وشبهة وخامسا ان قولك يلزم التطويل بلا طائل فيه ان التطويل بلا طائل
ممنوع لجواز حصول الفائدة في التطويل بل الفوائد فيه كثيرة كما في خطابه تعالى مع موسى ما تلك بيمينك
يا موسى وجوابه هي عصاي اتوكؤ عليها الى آخره فلا يلزم التطويل بلا طائل لو كان المبين في المقام مستقلا
في الدلالة واما اذا لم يكن كذلك فلا وسادسا ان من جملة محاسن القرآن ان يكون مشتملا على جميع الالفاظ من المشتركة
والمترادفة وغيرهما وبعبارة اخرى يجوز ان يذكر المبين مع البيان من حيث حسن الكلام او من حيث اشتمال

الكتاب على جميع الالفاظ ولا تمويه وثانيا ان التكليف بالمجمل جائز ولم يلزم التكليف بما لا يطاق حيثما
يمكن من الاتيان بجميع المحتملات كما هو الظاهر وثالثا انه لو سلم قبح ذلك فكم منقول انه مذكور
مع البيان والمذكور مع البيان جائز الا ان البيان صحاح لم يكن كافيا لاثبات المقصود ورابعا نقول
انه تعالى يعلم بحصول البيان مطلقا لكن ان لا يصل اليه ظاهر الفساد على انه يلزم من قوله لكن ان لا
يصل الخ عدم جواز وقوع المجاز لانه يمكن ان لا يصل البيان الى المكلف وهو باطل بالضرورة مع انه فاسد
من وجوه آخر كما لا يخفى على من تدبر ومن جملتها انه على التصويب لا يلزم قبح حيثما لم يصل فتأمل وخامسا
انه لو صح ما ذكره المانع لتم على القول بالتقبيح العقلي وغير معلوم انه يقول به وهذا الجواب مذكور في المحصول
على ما صرح به السيد الاستاذ دام ظله حيث قال قال فيه بعد كلام المانع وهو دليل والجواب هذا غير وارد على مذهبنا
فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى وبالجملة لا اشكال في فساد هذه الشبهة لا يقال لا اهتمام في
هذا المقام تماما لا احتياج اليه اذ لو ثبت الوقوع لثبت الجواز فالمعتمد في المقام هو الاهتمام في المقام
الثاني اذ الوقوع اقوى دليل على الامكان لانا نقول ان الاهتمام في هذا المقام جيد فان الوجوه الدالة
على الوقوع ليس الا الظواهر فح لو ثبت عدم الجواز فلابد ح من حمل الظواهر فح فالمعتمد في المقام هو
المقام الاول نعم لو دل دليل قطعي على الوقوع لكان الحكم بالامكان متجها كما لا يخفى واما الجمهور الثاني
فعلم ان الحق ان المشترك واقع في القرآن ولنا على ذلك وجوه الاول الاجماع المركب فان كل من
قال بالجواز قال بالوقوع ايضا وكلمن قال بعدم الجواز قال بعدم الوقوع وقد عرفت ان التحقيق هو الجواز
فالوقوع ثابت بالاجماع المركب وفيه ان دعوى الاجماع في نحو هذه المسائل اللغوية مشكل لان حجية الاجماع
انما يكون من باب كشفه عن الواقع وعن رضا ائمتنا ع لا من باب التعبد وهذا الاجماع غير كاشف عنه
الثاني قوله سبحانه العين بالعين لا بد فان لفظة العين مشترك بين الجارية والباصرة كما نقل ذلك
عن الفاضل المذكور لا يقال ان الاية معروفة بالقرينة والنزاع انما يكون في وقوعه مجردا عنها
لانا نقول هذه الدعوى فاسدة جدا اذ المستدل بعدم الوقوع لم يقيد قوله بعدمها بل صرح بعدم
الجواز مطلقا كان مع القرينة او بدونها الثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض كما ورد عليه استادنا الشريف دام ظله وان سلمنا ان كون
القرء مشتركا بينهما ولكن كون القروء ايضا مشتركا بينهما غير مسلم لتصريح بعض اهل اللغة بان القروء
جمع الطهر والاقراء جمع الحيض فلا يكن على هذا الاستدلال بهذه الاية لاثبات المطلوب الرابع قوله
سبحانه والليل اذا عسعس لا يقال انه ليس بمشترك لانه على ما ذكره بعض اهل اللغة ويظهر من الجوهري
يكون بمعنى الاقبال وقال بعض آخر يكون بمعنى الادبار وهذا يظهر من الفراء حيث قال اجمع المفسرون
على ان معنى اذا عسعس اذا ادبر فذهب كل الى معنى فاين الاشتراك لانا نقول فساد هذا الكلام
ظاهر في مقام ذكر تعارض اقوال نقلة اللغة فان التعارض في المقام من قبيل تعارض المثبت والنافي
لان كل واحد منهما بالنسبة الى المعنى الذي ادعى كون اللفظ حقيقة فيه مثبت فيكون من قبيل العلم و
بالنسبة الى المعنى الذي ادعاه الآخر يكون من قبيل لا اعلم وقد عرفت ان الحكم في هذه الصورة هو
العمل بقول المثبت لان عدم وجدان كل واحد منهما بالنسبة الى المعنى الآخر لا يدل على عدم الوجود فلا يكون

في المقام تعارض اصلا كما لا يخفى المقام الخامس في بيان مرجحات القائل بعدم الاشتراك اعلم ان القائل ب
عدم الاشتراك يستدل تارة بانا اذا استعمل اللفظ في المعنى الذي يكون هو الموضوع له وشك في انه هل
في معنى آخر على نحو الحقيقة حتى يكون مشتركا بين الموضوع له المعلوم وبين غيره فينفى ح بالاصل
واخرى بانا اذا استعمل اللفظ في اكثر من معنى وعلم الوضع للبعض وشك في الزائد فينفى بالاصل وهذا
يرجع الى تعارض المجاز والاشتراك وقد عرفت ما فيه فالمراد هنا الاول ولكن لا يخفى خلاف فيه سواء اخذ
الاصل بمعنى الراجح او الغلبة او الاستصحاب والدليل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انه
اذا صدر كلام من متكلم بلا ط بعضه ويفهم منه ذلك يحمل المخاطب على مقتضاه ويحمله عليه من غير التفات الى
احتمال الاشتراك بل من غير خطوره ببالهم وهذه الطريقة والسيرة ليست مختصة ببعض دون البعض ودون واحد
دون واحد بل مستمرة بين العلماء والعقلاء والنحويين والادباء واهل العرف من زمن آدم والخاتم وخلفائه الى
زماننا هذا وكانت عليه طريقة الائمة ع وسيرة الاصحاب فانا لم نجد بحيث لا يشك فيه احد ولم ينقل
عن احد خلافه وترى بعضهم في مقام التنازع والاحتجاج اذا تمسك احد المتخاصمين بآية او رواية دالة على
ما يدعيه يقبله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشتركا بين هذا المعنى وغيره الثاني ان حمل
الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول قبيح من المتكلم العالم باداب المحاورة و
المكالمة والمخاطبة سيما اذا كان حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معينة لاحدهما
او لا انه له معنيين فاذا وجدنا لفظا في كلام مثل هذا المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى الغير المعلوم
او الدالة على الاشتراك نعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد الا المعنى المعلوم واحتمال خفاء القرينة
مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان لم يثبت المط فيما اذا كانت هناك قرينة الا انه لا حاجة اليه ح
كما لا يخفى الثالث انه لولا الاصل ح معتبرا لسقط الاحتجاج في الاكثر بل يلزم سد باب التفهيم
والتفاهم في الاغلب لقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ وهو يوجب سد باب التكاليف الشرعية
والعرفية ايضا اذ يتوقفها في امثال زماننا بالالفاظ ووجود القرينة لا يقبل ايضا الالفاظ الرابع
الاخبار الدالة على ان الالفاظ البينة لا ينقض باحتمالها واحتمال الاشتراك منها منجا بره للقطع
بالمراد منها يتضح الاصحاب وكيفية احتجاجهم بها والقول باختصاصها بالشرعيات لا اتفاق لفظية
التم مدفوع بما مر من ان بيان كل ما لم يدخل في اثبات حكم شرعي او نفيه بدون واسطة او بوسطة
او بوسائط من وظيفته ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك

تنبيه

اذا علمت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل فيه فالدليل عليه هو احد دلالة الوضع المتقدم ذكرها
امران آخران احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم لهما قدر مشترك ولم يكن لاحدهما سبق
الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التواطؤ ولا الحقيقة والمجاز والنقل فما بقي الا
الاشتراك وقد مضى معنا فالى ان قدم العلم بالقدر المشترك لا يثبت العلم بعد تحقيق هذه العلامة في
المجاز المثبت على القول به مع انتفاء الاشتراك وثانيهما مطلق الاستعمال في الاكثر من معنى
واحد وفيه نظر لما مر من التحقيق ذلك المقام السادس في تحقيق انه هل يجوز استعمال
لفظ المشترك في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى واحد ام لا ولتحرير محل النزاع لا بد من ذكر مقدمة

في تعيين محل النزاع

١٨٠ وههنا استعمال المشترك في معانيه يتصور على وجوه منتشرة منها في الاطلاق الواحد فان المشترك
في الاطلاق الواحد اما كلا او بعضا وواحد منها في الاطلاق المتعدد الاول ان يطلق مرتين
مثلا ويراد باحد الاطلاقين معنى وبالآخر معنى آخر مغاير للاول وهذه الصورة مما لا نزاع في صحتها
وكونها حقيقتين ان استعمل اللفظ في كل من الاطلاقين بحسب الوضع ومجازا ان استعمل بسبب العلاقة
نعم يمكن ان يتوهم كون الاستعمال في هذه الصورة مجازا بناء على ما ذهب اليه من قال بان المشترك ظاهر
في الجميع كما اشار اليه في ان اللفظ المشترك عنده كاللفظ العام بل قيل انه عام عنده على قسمين
متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال العام في بعض معانيه مجاز فكذلك استعمال المشترك
في احد معانيه ولكن التحقيق ان مراد من قال بذلك ليس كونه حقيقة في الجميع اذ الظهور في الجميع
عند عدم القرينة اعم من المجازية عند قيامها على تعيين احد المعاني وظهور بعض الظهور
في الجميع عند عدم القرينة على ارادة بعض المعاني لا يستلزم مجازية استعماله فيه عند قيامها
والمراد بكونه كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا انه مثله والا لكان هو من الالفاظ
الموضوعة للعموم الثاني ان يطلق على المعنى المشترك بين المعنيين او المعاني وهو المفهوم المشترك
بينها وقد يسمى بعموم الاشتراك ايضا كاطلاق العين مثلا في قوله ايتني بعين على ما يسمى بعين
واللفظ انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا بعلاقة الكلية والجزئية فالمستعمل فيه هنا اما مفهوم احدها
لا بعينه او ما يسمى به من المفهومات المشتركة بين المعنيين وقد صرح بخروجه عن محل النزاع جماعة
منهم الباغنوي والشريف في حاشيته لا في الحكم عليها لا كلام في صحته وفي كونه مجازا وقال استاذنا
الشريف قدس سره بعد ذكره ويسمى هذا بعموم الاشتراك التحقيق ان هذه الصورة خارجة عن محل
النزاع اذ لا شك في عدم جواز هذا الاستعمال حقيقة وفي جوازه مجازا الثالث ان يطلق
على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بحيث يكون كل واحد منهما جزء المطلوب لا يحصل الامتثال
بترك شيء منهما اصلا وهذه الصورة ايضا لا يجوز فيها الاستعمال على وجه الحقيقة اجماعا واما
في جوازه مجازا ففيه خلاف قال الفاضل التفتازاني المتاخرون ذهبوا الى انه لا نزاع في امتناع ذلك الاستعمال
حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة له لكنها لم توجد اقول الحق انه لا يجوز ذلك مطلقا
لا حقيقة ولا مجازا اما عدم الجواز حقيقة فللاجماع عليه بلا اتفاق واما مجازا فلانه يشترط في
صحة استعمال الجزء في الكل مجازا كونهما حقيقيين وكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه ومحل البحث ليس كذلك
فليس بجائز نعم لو قلنا بعدم اشتراط الشرطين المذكورين لجاز ذلك على نحو التجوز ولكن هذا القول خلاف
التحقيق وبيانه انه لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة من الواضع
سواء كانت الرخصة شخصية كما في اغلب الحقائق او نوعية كالمجازات فكما لا بد في الوضع الشخصي من ملاحظة
انه يتعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكذلك لا بد في النوعي من ملاحظة انه يتعلق باي نوع وصنف
الا انه يعلم في الحقائق باطلاقات النقلة غالبا واما في المجاز فلم يعلم بالنص غالبا بل يحصل من الاستقراء في
جزئيات استعمالاته العلم بتجويز الواضع لهذا النوع من المجاز ثم انه قد توجد الاستعمالات في جزئيات صنف
من اصناف نوع او نوع من انواع جنس ولا توجد في صنف او نوع آخر فالذي يحصل منه الاذن ثم هو

الجواز بمالم

الجواز بما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف والنوع دون غيرهما اذا تقرر ذلك فنقول
انا وجدنا ان العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما وجد فيه شرطان احدهما ان يكون
للكل تركب حقيقي خارجي من هذا الجزء وغيره ولم يكن الكلية والجزئية بمحض الفرض والاعتبار و
ثانيهما ان يكون الجزء مما له القوام في تحقق الكل وينتفي الكل بانتفائه عرفا وان لم ينتف حقيقة
او ينتفي ما وضع له اللفظ الموضوع للكل وان لم ينتف الكل المركب من جميع اجزائه كالرقبة بانتفاء
الرقبة ينتفي ما سمي به وبانتفاء العين ينتفي ما يصلح لان يسمى جاسوسا وكذلك وجدناهم
يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا وجد فيه الشرط الاول وبعدما ظهر لك هذا نقول
ان الموضوع له في لفظ المشترك اما احد المعنيين بعينه مع قيد الوحدة او المعنى فقط فان كان الاول
فلا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من باب تسمية الكل باسم الجزء لانتفاء الشرطين مع ان الجزء
الذي وضع له اللفظ هو احد المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره
ضرورة امتناع اجتماع قيد الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا للجزء هذا الكل ولا من
باب تسمية الجزء باسم الكل حتى يكون المراد ان اللفظ لما كان موضوعا للكل من المعنيين مع قيد
الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالقاء القيد لان هذا انما يصح اذا استعمل الجزء واريد
الجزء الآخر فقط لا مع شيء آخر كما فيما نحن فيه وان كان الثاني فلا يصح ايضا كون ذلك الاطلاق من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وهو ظاهر ولا من عكسه لانتفاء الشرطين الرابع ان يطلق على احد المعنيين
على سبيل التخيير والترديد وبعبارة اخرى ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على التعيين عند المتكلم
بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل ولكن ثوبك جونا اي اما اسود او
ابيض ومثل ايتني بعين اي اما الباكية او الجارية على سبيل التخيير وهذه الصورة تكون محلا للنزاع
على ما صرح به استاذنا الشريف قدس سره ثم قال والتحقيق ان هذا الاستعمال ليس بطريق الحقيقة وان حكي
عن المفتاح انه حقيقة اذ الترديد ليس داخلا في الموضوع له ولو استعمل فيه لكان مجازا انتهى وعن
شرح الشرح انه ليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان
ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم ان الترديد ليس جزءا
من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره
جدا انتهى ثم الفرق بين هذه الصورة والصورة الثانية جلي فان الاطلاق في احدهما
على سبيل الترديد بالذات لا ارادة خصوصية احد الفردين من نفس اللفظ بخلاف الصورة الثانية
فان الاطلاق فيها لم يتعين ذلك لان المعروض ان ذلك به مشتمل لمعنى المشترك وهو شيء لا
يصلح للترديد نعم هو من توابعه وبالجملة الفرق بينهما انما هو الفرق بين قول الاشاعرة
والمعتزلة في الواجب التخييري الخامس ان يطلق ويراد به في اطلاق واحد كل واحد من
المعنيين او المعاني على سبيل الخصوصية والاستقلال بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي فلو اتى المكلف باحدهما في مثل ايتني بعين لو اريد منه المعنيان امتثل بقدره
الواحد وان اتى بالاثنين امتثل بقدرهما والفرق بين هذه الصورة والثالثة هو الفرق بين الكل الافرادي

والجمع هي ثم ان هذه الصورة ايضا في محل النزاع واذا صح الجمع بين المعنيين في الارادة بحيث انه لم يلزم
منه ارادتهما في اطلاق الواحد الموضوع [illegible] لا يلزم ذلك في مثل قولك هذا العرض [illegible] اذا اريد
السواد والبياض لا ينبغي ان يكون امثال ذلك الجمع مما يستعمله اهل العرف وكان معهودا منهم لان الموضوع
انه لا يعلم شيوع الجمع بين المعنيين ولا عدمه ولم يتحقق النزاع وقد مثل بعض لما لا يصح الجمع بين
المعنيين باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهذا يصح فيما لم يكن المادة من الالفاظ المشتركة والا
فلا [illegible] ويمكن ان يراد من المادة معنيان معا ومن الهيئة الوجوب بالنسبة الى احد المعنيين والتهديد بالنسبة
الى الاخر ومن هنا يظهر ضعف ما قاله استادنا الشريف [illegible] من انه يظهر من بعض ان محل النزاع في
هذه الصورة انما يكون اذا كان الجمع بين المعاني ممكنا وهذا الشرط غير التحقيق من جهة نظرا الى ان
المراد بامكان الجمع اما ان يكون امكانه من المخاطب او المتكلم ان كان الاول اي المخاطب ففساده ظ اذ امكان
الاتيان وعدمه لا دخل لهما في صحة الاستعمال وعدمها اذ لو اشترط في صحة استعمال اللفظ امكان
الاتيان بالمامور به لما صح قولنا ايتني بالعنقاء مع انه صحيح بالاتفاق [illegible] قولنا [illegible]
بالنصح الغلطية نعم يمكن القول بعدم الجواز من جهة التكليف بما لا يطاق وان كان الثاني اي
امكان الجمع للمتكلم ففساده ايضا ظ اذ عدم جواز الاستعمال هنا ليس من جهة عدم صحة الاستعمال وعدم
صحته بل من جهة عدم امكان الجمع بين الارادتين مثلا عدم جواز استعمال الامر في الوجوب والتهديد
بناء على مذهب من قال بالاشتراك بينهما ليس من جهة ان الاستعمال غير صحيح وغلط بل من جهة التنافي
الحاصل في ارادتهما انتهى اذا عرفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا في المسئلة بحسب اصل الجواز
والعدم على اقوال اربعة الاول عدم الجواز مطلقا سواء كان مفردا او تثنية او جمعا اثباتا كان او نفيا
لا حقيقة ولا مجازا ونسب في تمهيد القواعد الى الاكثر وعن [illegible] ابن هشام اطباق النحويين عليه
[illegible] المعاني عدم النزاع [illegible] وهو بعيد الثاني الجواز مطلقا ذهب اليه
استادنا الشريف [illegible] والسيد الاستاد في الرسالة بل جماعة كثيرة على ما صرح به بعض الاجلة منهم الشيخ
والسيد [illegible] والقاضي [illegible] عبد الجبار بل نسب الى الاكثر ثم لا يخفى ان المراد بالجواز
في المفرد ظ اذ المراد به ان يستعمل اللفظ ويراد منه المعنيين المفروضين في محل النزاع واما الجواز
في التثنية والجمع على ما يظهر من بعض كلمات القوم وافاده استادنا الشريف [illegible] فالمراد به انما هو
ان يطلق التثنية والجمع ويريد منها [illegible] او [illegible] العينان ويراد منه فردان
من الجارية فردان من الباكية [illegible] العيون ويراد منها افراد من الجارية وافراد من الباكية وبالجملة
المراد من التثنية والجمع تكرير ما يراد من المفرد فان اريد من المفرد معنيان فيراد من التثنية والجمع فردا
من كل معنيين فيكون [illegible] الافراد من كل معنيين حتى يحصل اقل [illegible] وان اريد من العينين
في التثنية والجمع حقيقة تكرير المادة مرة او مرتين [illegible] على هذا لو اطلق في مثل العين لفظ التثنية
ولم يعلم المراد فلا بد من الاتيان [illegible] من كل [illegible] الثالث الجواز في النفي دون
الاثبات الرابع الجواز في التثنية والجمع والمنع في المفرد [illegible] القائل بالجواز في التثنية
والجمع على ما صرح به استادنا الشريف [illegible] حققنا على القول بالجواز المطلق بل مراده انه يجوز

ان يطلق

ان يطلق لفظ التثنية والجمع ويراد منها فردان او افراد من معنيين او المعاني في [illegible]
اذ الجواز في التثنية والجمع بالمعنى المتقدم يلزمه الجواز في المفرد ايضا من غير تشكيك لان الجواز بالمعنى
المذكور ليس الا ان يراد من المادة معنيان ومن الهيئة تعدد المراد وليس جواز ارادة المعنيين من
المادة الا جواز استعمالها في المعنيين في الحقيقة مرجع هذا القول الى نفي الجواز مطلقا ان لم يكن محل
النزاع في المقام في التثنية بهذا المعنى بل هذا النزاع مبني على ان التثنية هل هي موضوعة لاثنين متفقين في
اللفظ والمعنى او لشيئين متفقين في اللفظ خاصة اعم من ان يكونا متفقين في المعنى ام لا فمن قال
بالاول قال بعدم الجواز ومن قال بالثاني قال بالجواز ولكن النزاع المتقدم لا يكون مبنيا على
وضع التثنية والجمع لذلك بل لو قلنا بان التثنية والجمع موضوعان لشيئين او للاشياء المتفقة
في اللفظ والمعنى معا لجرى هذا النزاع اذ ارادة افراد او بعض من التثنية ليست الا [illegible] اللفظ
والمعنى في التثنية ثم اختلف القائلون بالجواز في ان الاستعمال يكون حقيقة او مجازا
فذهب الى كل فريق فمنهم من قال بالحقيقة مطلقا كاستادنا الشريف [illegible] والسيد الاستاد في الرسالة
بل جماعة كالشيخ ومن ذكرناه بعده ومنهم من قال بالمجاز مطلقا ذهب اليه العلامة في [illegible]
منهم من قال بالمجازية في المفرد وبالحقيقية في التثنية والجمع كصاحب المعالم فتلخص مما ذكرناه
ان الاقوال في المسئلة تحصرها القول بالمنع مطلقا والتجويز كذلك حقيقة والتجويز في التثنية والجمع
حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفي كذلك والمنع في الاثبات والتجويز مطلقا تجوزا والتجويز
كذلك مع التجوز في المفرد والحقيقة في غيره والذي يقتضيه التحقيق اولا هو التحقيق في ان
محل النزاع هل هو في الجواز العقلي او اللغوي ثم التكلم في اصل الجواز والعدم فنقول اعلم
انه صرح بعض المتاخرين بان النزاع انما هو في الجواز اللغوي دون العقلي ويظهر هذا ايضا من
كثير من عباراتهم ولكنا لما لم يظهر لنا بعد حقيقة الحال في هذا المقام فلا بد لنا من التكلم في
مقامات اربع حتى يظهر جلية الحال احدها في انه هل يمكن عقلا ان يكون استعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد في اطلاق واحد على سبيل الحقيقة جائزا ام لا بل ذلك محال عقلا وثانيها
في انه على فرض الجواز العقلي هل يجوز لغة ان يستعمل بالطريق المذكور على سبيل الحقيقة ام لا وثالثها
في انه هل يمكن هذا الاستعمال على سبيل المجازية عقلا ام لا بل يستحيل ذلك عقلا ورابعها في انه
هل يجوز بطريق المجازية لغة ام لا اما المقام الاول فاعلم ان الحق هو القول بالجواز مطلقا فيجوز
عقلا ان يكون كل واحد من المعاني مستقلا بالحكم كما هو [illegible] استادنا الشريف [illegible]
والسيد الاستاد [illegible] والمحكي عن المرتضى والقاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار و[illegible]
والجبائي ولنا على المختار ان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود اما انتفاء المانع فلان المانع
ليس الا ما يمكن ان يتمسك به المانع في المقام وستعرف الجواب عنه في مقام رد المانع مفصلا واما
وجود المقتضي فلان الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها واذا كان الامر كذلك
فلا ريب في امكان الاستعمال عقلا في اكثر من معنى بطريق الحقيقة والدليل على كون الالفاظ موضوعة
لذلك وجوه سبعة الاول [illegible] التبادر [illegible] المتبادر من الالفاظ الغير المشتركة المجردة المعاني كالحيوان

والانسان والفرس والطرف والقتل ونحوها ليس الا نفس المعاني من غير اعتبار قيد الوحدة والتعدد
فان الوحدة كالتعدد لا تستفاد من اللفظ بلا شك وبداهة المفهوم من لفظ الانسان عرفا انما هو
الحيوان الناطق لا الحيوان الناطق مع الوحدة او بدونها فاذا ثبت هذا الوضع في الالفاظ المتحدة
المعاني الغير المشتركة فيثبت في المشترك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فلا بد ان يكون الوضع
في المشتركات كالوضع في هذه الالفاظ في كونه للمعاني لا بشرط شي اذ لا تفاوت بين المشترك وغيره
الا انه لا بد في المشترك من تعدد الوضع دون غيره كما لا يخفى فان قلت هذا التبادر معارض بالتبادر
الحاصل في المشتركات فان المتبادر من لفظ العين مثلا ليس الا احد المعاني بحيث يكون الوحدة
متبادرة من اللفظ ولا ريب ان مقتضى التعارض هو التوقف فلا يحكم للمشترك بالتبادر لعدم كونه
سالما من المعارض لا يقال ان التبادر في المشترك اطلاقي حاصل بغلبة الاستعمال وليس بوضعي
حتى يحصل به التعارض لانا نقول الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فالحكم بكونه اطلاقيا
مما لا وجه له قلت اولا لا نم ان الوحدة متبادرة في المشترك عند الاطلاق لان المتبادر من لفظ
العين ليس الا احد المعاني لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها لا احد المعاني مع قيد الوحدة وثانيا
لو سلمنا التبادر في المشتركات لنقول ان ما ادعيناه من التبادر في غير المشتركات نص وما ادعيت
من التبادر فيها ظ والنص مقدم على الظ والوجه في المغايرة بين ظ اما كون التبادر في غير المشتركات نصا فلانه
مفيد للماهية لا بشرط الوحدة ولا يكون محتملا لغيرها بخلاف التبادر في المشتركات فانه بعد تسليمه يفيد
الماهية مع شي زايد وهو قيد الوحدة ويحتمل ان لا يكون قيد الوحدة جزء الموضوع له فلاجل هذا الاحتمال
يصير هذا التبادر ظاهرا بالجملة يحتمل ان يكون التبادر في المشتركات على ذهن المتكلم من جهة ملاحظة
تعدد الموضوع له فينتقل الذهن الى احد المعاني بملاحظة غير المشتركات واما كون النص مقدما على الظ
فهو ظ على انا نقول ان التبادر في المشترك اطلاقي حصل بغلبة الاستعمال اذ التبادر الذي ادعيناه
في غيرها حاصل فيها ايضا فان المتبادر من الالفاظ المشتركة احد المعاني لا كل واحد من المعاني بقيد
الوحدة وبعبارة اخرى المتبادر بالتبادر الحقيقي بالمشتركات ايضا هو نفس المعنى لا بشرط الوحدة فقيد
الوحدة عارض للاستعمال فيكون تبادر الوحدة اطلاقيا ناشيا من غلبة الاستعمال كما لا يخفى فان قلت
اذا ثبت التبادر في المشتركات سواء كان اطلاقيا او حقيقيا لا يمكن الحكم بجواز الاستعمال في اكثر من معنى واحد
لان التبادر الاطلاقي معتبر كالتبادر الوضعي الا ان الفرق بينهما هو ان التبادر الوضعي كاشف عن الوضع
والتبادر الاطلاقي كاشف عن المراد واذا ثبت كون المراد في المستعمل فيه هو المعنى بقيد الوحدة اي احد
المعاني لا غير يثبت عدم جواز الاستعمال وعدم امكانه في اكثر من معنى عقلا لان ارادة احد المعاني في الجملة
تناقض ارادة المعنيين او المعاني وكذا ارادة المعنيين او المعاني تناقض ارادة احد المعاني لا غير فالجمع
بين الارادتين جمع بين المتناقضين وهو محال قطعا وحيث ثبت ارادة الوحدة نظرا الى التبادر وان كان
اطلاقيا يثبت عدم امكان الاستعمال في المعنيين او المعاني ولعل المانع من الاستعمال من حيث العقل
هذا المعنى كما صرح به في الزبدة المحصول … وذهب الاخرون الى الجواز وهو قول ابي هاشم و
ابي الحسين البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم من منع الا برجوع الى القصد ومنهم من منع كما برجوع الى الوضع

وهو المختار

وهو المختار انتهى والحاصل انه لو سلم كون التبادر اطلاقيا فلا يمكن الاستعمال في اكثر من معنى
ايضا اذ لا يمكن الجمع بين الارادتين فان ارادة الكل وخلافه متنافيتان قلت ان سلمنا ان التبادر
الاطلاقي كاشف عن المراد والمستعمل فيه لكن مع هذا نقول انه يجوز الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة
نظرا الى ان التبادر الاطلاقي معتبر حيث لم يقم المتكلم قرينة على خلافه واما مع قيامها فلا اشكال في عدم
اعتباره وعلى هذا لو حصلت القرينة الدالة على ارادة المعنيين مثلا قبلت وعمل على مقتضاها لان التبادر
الاطلاقي انما يعتبر بعد تبادر الوحدة من لفظ المشترك … والقرينة نص … بالنص كما نص عليه
علماء الاصول وغيرهم لو اراد المعنيين مع اعتبار تبادر الوحدة في البين يحصل الجمع بين المتنافيين
وهو قبيح جدا لان ثبوت احدهما يستلزم رفع الاخر لكن نحن لا نقول به … فان قلت اذا
كان المراد بالجمع في المقام … ارتفاع التبادر الاطلاقي بالقرينة فلا فرق في ذلك بين التبادر الاطلاقي
والوضعي اذ لو جاز الارتفاع بها لجاز فيهما والا لما جاز … لتخصيص الاطلاق … فنقول انه
الوجه المذكور … التبادر الوضعي الحاصل في غير المشتركات ايضا فالفرق بين الامرين
جدا فانه كما لا يعتبر التبادر الاطلاقي بعد قيام القرينة الصريحة كذا لا يعتبر التبادر الوضعي بعد قيامها
بلا شك وشبهة قلت نحن لم ننكر … ارتفاع التبادر الوضعي بها حتى يرد علينا الايراد
المذكور … رفع التبادر الوضعي بالقرينة ايضا من البديهيات بل نقول بوجود الفرق بين ارتفاع
التبادر الوضعي والاطلاقي من جهة اخرى غير هذه الجهة وهو ان رفع التبادر الوضعي يستلزم المجاز
اذ القرينة انما … المراد من ظاهر اللفظ الا الوضع او الوضع لم يتغير ولم يتبدل بالقرينة …
نقل المجاز اصلا واما رفع التبادر الاطلاقي فلا يستلزم المجاز لجواز ان يكون المعنى التبادر …
يكون هو المراد بالقرينة هو المعنى الحقيقي الا ترى ان المتبادر من الانسان عند الاطلاق تماما هو
ذو راس واحد فاذا جاءت القرينة الدالة على ارادة ذي راسين لا يقال عرفا انه تجوزت في اللفظ
او ان هذا استعمال مجازي فاذا ظهر لنا الفرق ظهر لنا ايضا ان رفع التبادر الاطلاقي بالقرينة
غير قادح للمقصود بخلاف رفع التبادر الوضعي اذ مقاسنا هذا في تحقيق اصل الجواز حقيقة
وهو لا يجتمع مع رفع التبادر الوضعي لو قلنا ان المتبادر بالتبادر الوضعي هو المعنى مع
الوحدة فلو ثبت كون الاستعمال حقيقيا بالنسبة الى دخول الوحدة في الحقيقة فيجب العدول
… بلا تامل … من الوجوه الدالة على كون الموضوع
في الالفاظ هي نفس المعاني لا بشرط المقتضية لخروج الوحدة من الحقيقة الاصل …
ثبوت استعمال اللفظ المشترك في المعنيين وما زاد كما هو … من المرجح في مقابلة
اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع قريب يكون مقتضى التحقيق كون اللفظ حقيقة
في القدر المشترك اذ لو كان حقيقة في احدهما او في كليهما لزم المجاز او الاشتراك وكلاهما خلاف
الاصل بخلاف ما لو كان حقيقة في القدر المشترك فالاطلاق على الافراد حقيقي اما في القدر
المشترك فظ واما في الخصوصيتين فلان اطلاق الكلي على الفرد … حقيقة والمزوم
ان لفظ المشترك يستعمل تارة مع الوحدة واخرى مع الاخرى … في نوع هذا الاستعمال

ان تكون الحقيقة اقرب من الاربع وان يكون اللفظ موضوعا للمعنى المشترك في المشترك لكون التمسك
بهذا الاصل في نحو المقام مشكل بعد ثبوت تبادر الوحدة نعم مع عدمه لو منع معارضته بشئ
نفع التمسك به فان قلت لا دليل على كون الاستعمال في المعنيين على سبيل اطلاق الكلي
على الفرد نحن لا نحتاج الى التمسك بهذا الاصل حتى يثبت المقصود بذلك الدليل فالتمسك بالاصل في نحو
المقام لاثبات الوضع للقدر المشترك لانه يحتمل ان يقال لو كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك لم يستلزم المجاز
ولا الاشتراك اللفظي فانه لو كان موضوعا لاحدهما او لكليهما فانه يستلزم احد المحذورين اما المجاز او
الاشتراك فيجب الاخذ بما يوافق الاصل ما لم يثبت خلافه نعم لو ثبت ان الاستعمال كان على سبيل العموم ومنه
للجاز التمسك بهذا الاصل والتوضيح ان استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين لا يخلو من
اقسام ثلثة لانه اما ان يقطع بانه الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد واما ان يقطع بانه من باب
الخصوصية واما ان يشك فيه فان كان الاول فلا نحتاج الى التمسك بالاصل لعلمنا بالوضع للقدر المشترك
وان كان الثاني فلا يجوز التمسك به للعلم بعدم الاشتراك المعنوي وان كان الثالث فيتمسك بالاصل
كما لا يخفى الثالث عدم صحة السلب وتقريره انه لا شك في انه لو اريد من لفظ العين خصوص الجارية
والباكية معا لم يصح ان يقال في المرضع انه ما اريد المعنيان الحقيقيان بعد قيام القرينة على ارادتهما على
سبيل الاستقلال وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في خصوص الكناية فانه لو استعمل لفظ
طويل النجاد واريد منه طويل النجاد وطويل القامة معا فهل يصح عرفا ان يقال انه لم يرد منه المعنى الحقيقي
والمجازي معا مع انه لو كان الوحدة جزء الموضوع له لجاز السلب عرفا ويمكن تقريب هذا الوجه بوجه اخر وهو
انه لا يصح ان يقال عرفا ان الذهب لا بشرط الوحدة والنقد ليس بمعنى العين وان الذات المتحيزة مع
عدم قيد الوحدة ليس بمعنى زيد ولكن الحق ان ثبوت الوضع بهذا التقريب محل نظر نظرا الى ان العرف
لا يفهم هذه التدقيقات فتامل الرابع تبادر الاطلاق من كلام اللغويين بان العين مثلا موضوعة للجارية
والباكية وعدم تعرضهم لقيد الوحدة لا بطريق الشرطية ولا عدمها فلو كانت الوحدة ماخوذة في الموضوع
له لوجب عليهم التعرض لها في مقام بيان المعاني وبالجملة المتبادر من كلام اللغويين في ذكرهم المعاني
للالفاظ كقولهم الصعيد هو التراب الخالص ومطلق وجه الارض ونحوه ليس الا نفس المعنى من غير
اعتبار الوحدة فتامل الخامس تصريح بعض علماء البيان بل كلهم بارادة اللازم والملزوم في الكناية بل عن
صاحب المفتاح انه قال بلزوم ارادة المعنيين في الكناية ووجه الاستدلال بذلك ظاهر اذ لو كانت الوحدة جزء
للموضوع له لما كان اللفظ مستعملا في اللازم في الكناية لان الملزوم حينئذ هو المعنى مع الوحدة فبعد انتفى
قيد الوحدة فلم يكن مستعملا في اللازم والحال جواز ارادة المعنى الحقيقي بصفة الحقيقة وعن الحقيقي في خصوص
الكناية بل يمكن دعوى الاجماع عليه في المستلزم مع انه ثابت بحسب العرف والعادة فلو كانت الوحدة
معتبرة في الموضوع له لما صح ما ذكره اهل البيان وحمل كلامهم على التسامح لا يقبل بل يجب قبول قولهم لانهم
من اهل الخبرة وقول اهل الخبرة معتبر في المقام بلا شك وشبهة لا يقال قول علماء البيان معارض بقول العلامة
ونحو من قال بعدم الجواز في المشترك فلا ترجيح لاحد المتعارضين على الاخر لانا نقول الترجيح مع قول اهل البيان
لانهم من اهل الخبرة بخلاف العلامة فانه قال بعدم الجواز من باب الاجتهاد ولا يقال تجويز علماء البيان ارادة

اللازم والملزوم

اذ يجوز ان يكون من باب الخصوصية قلت لم يثبت كون الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد ١٢

وجه التامل انه وان لم يذكروا هنا ولكن في بحث المشترك يستفاد من تصريح بعض الاصوليين دعوى الاكثر تجويز الجواز وهو ان ... اقوى دليل على ان التبادر الوحدة العادية ١٢

اللازم والملزوم في الكناية لا يثبت به المدعى فان المدعى انما هو اثبات جواز الاستعمال
عقلا في اكثر من معنى واحد على وجه الحقيقة ولا ريب ان استعمال طويل النجاد في الكناية
وارادة طول القامة الذي هو المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي استعمال مجازي لان
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي مجاز لاحتياج المجاز الى القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة فلا يكون اجتماع الحقيقة مع المجاز عند علماء البيان لانا نقول لا يلزم المجاز في مثل
الكناية بالنسبة الى المعنى الحقيقي عند اهل الاصول ولذا لا يشترطون في الكناية قرينة المعاندة
عن ارادة الحقيقة بخلاف ساير المجازات فرقا بينها وبين المجاز ودعوى الاجماع على احتياج
كل مجاز الى القرينة المعاندة عن ارادة الحقيقة ممنوعة فان قلت نحو قول الاصوليين
بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجازي واتفاقهم على اشتراط
القرينة المعاندة قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ النزاع
والخلاف في ذلك بينهم معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة
بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين والظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اختلاف
الاصطلاح في المجاز فان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل
بالمنع لا يمنع ذلك بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص المعتبر فيه وجود القرينة
المانعة عن الحقيقة والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه
الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك يكون معلوما بالضرورة فكيف
يتصور القول بالجواز فيه لما عرفت بالاصطلاح الثاني وبالجملة ان العلماء اختلفوا في جواز
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على قولين الجواز والعدم اما على القول بالجواز
فجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ظاهر واما على القول بعدم الجواز باعتبار القرينة
المانعة عن الحقيقة فيمكن به الاستشهاد على اثبات المدعى في الموضع على من وجهين احدهما
انهم استندوا منع الجواز الى ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لا الى ان
الوحدة جزء الموضوع له ومعتبرة فيه فلا يجوز لاستلزامه سقوط قيد الوحدة حتى دل الاتفاق
بين المجاز والكناية ولو كانت الوحدة معتبرة لاستندوا المنع الى اعتبار الوحدة لا القرينة المانعة
مع ان الامر ليس كذلك بل انما استندوا المنع الى القرينة المانعة خاصة وثانيهما ان
مقصودهم من المنع من الاستعمال كما هو معلوم من كلامهم جدا انما هو عدم جواز ارادة الحيوان
المفترس والرجل الشجاع من لفظ الاسد لا عدم جواز ارادة الحيوان المفترس وحده مع الرجل
الشجاع بحيث لو لوحظ قيد الوحدة جاز الاستعمال بان يقصد من لفظ الاسد الحيوان المفترس
لا بقيد الوحدة والرجل الشجاع لانتفاء الحقيقة في هذه الصورة والقرينة المانعة انما تنافي الحقيقة
دون المجاز اذا حصلت الرخصة لاستعمال اللفظ في المعنيين المجازيين واما مع عدم الرخصة
فيحكم بعدم الجواز استنادا الى عدم الرخصة لا باعتبار القرينة ولا ريب في بطلان هذا وانه لا

لا يجوز استعمال الاسد مثلا في الحيوان المفترس والرجل الشجاع كما هو المعلوم من كلماتهم مع انه يعلم ١٨٤
تعذر ارادة المعنيين لم يقصد الرجل الشجاع بل قصد جزئه لانتفاء الوحدة وفيما ذكرنا
من ان يبتني هذا الذي ذكرنا انما هو على القول بالمنع من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي واما على القول بالجواز فخروج الوحدة من الحقيقة اظهر من الشمس وابين من الامس
المعتبرين والقولين وحمل الحكم بخروج الوحدة عن الحقيقة فعلى هذا يمكن دعوى الاجماع على
خروج الوحدة اذ علمت ان في المسئلة قولين قول بالمنع من حيث القرينة المانعة وقول بالجواز
ولم نر احدا يقول بالمنع مستندا الى اعتبار الوحدة الا بعض المتاخرين والكلام معه في المسائل
الخيالات والوجدانات فانا اذا راجعنا الى الوجدان نرى انا حيثما نضع اللفظ لمعنى لم نعتبر الوحدة وكذا غيرنا
في الموضوع له بل لم نقصد من المعنى الموضوع له اللفظ الا نفس المعنى لا بشرط شيء من الوحدة وغيرها
وهذا الذي ذكرناه شيء نجده من انفسنا ولا فرق بيننا وبين غيرنا من اهل اللغة بالاجماع و
البداهة فان كنت في ريبة صدق ادعائنا من الوجدان فاختبر نفسك عند تسميتك ولدك تجد
على التجرد نفسك انك تضع لفظ زيد لولدك مع اعتبارك قيد الوحدة في الموضوع له فهذا امر
يعرفه كل الناس من الكلام الا ان يقال ان الواضعين حين الوضع وان لم يكونوا ملتفتين الى هذا القيد
ومتفطنين له تفصيلا ولكن يكون هذا الامر في انظارهم اجمالا بحيث لو سئل عنهم بانكم باي قصد
من وضع هذا اللفظ لقالوا وضعنا هذا اللفظ لان يراد منه هذا المعنى واما المقام الثالث
فالكلام فيه يقع من جهات احدها في بيان القول الحق في المسئلة وثانيها في تاسيس الاصل فيها
وثالثها في تحقيق الحق فيها اما الجهة الاولى فان الاقوال في المقام هي الاقوال في المقام الثاني
بعينها واما الجهة الثانية فاعلم ان الاصل مع المانعين لعدم الجواز حقيقة نظرا الى توقيفية
اللغات فحيثما لم تثبت الرخصة فالاصل عدم الجواز واما الجهة الثالثة فاعلم ان الحق عدم جواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بطريق الحقيقة في الصورة التي وقع فيها التشاجر والنزاع
بينهم مطلقا لا في المفرد ولا في التثنية ولا في الجمع وبيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمة اجمالية وهي
انك عرفت في السابق ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه
بنفسه في اصطلاح به التخاطب بقيد قد عرفت سابقا ان قيد الاستعمال مبني على القول باعتبار الاستعمال
في الحقيقة وان قيد بنفسه لاخراج المجاز لعدم كونه دالا بنفسه بل من جهة القرينة واما قيد
الاخير فلاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر نحو استعمال الفعل في مطلق الحدث في مصطلح
النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغني عن هذا القيد باعتبار
الحيثية كما ذكرنا في تعريف الحقيقة اذا عرفت المقدمة فاعلم انا نقول بعدم الجواز حقيقة مطلقا اما
في المفرد نظرا الى ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الانفراد
جزءا للموضوع له ولا لا بشرط الانفراد حتى يكون مطلقا ايضا قيدا للموضوع له وبعبارة اخرى انما
صدر الوضع مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط عدم الانفراد فالعدول عن هذا
المعنى الموضوع له باستعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما له حقيقة والحاصل ان الوضع

المعنى توقيفي

اثر عدم جواز الاستعمال في الاكثر حقيقة بحسب اللغة
٣٢

المعنى توقيفي لا يجوز التعدي عنه الا بعد علم وضع الواضع له وفي المقام لا نعلم كون غير المعنى الواحد
موضوعا له اللفظ اذ لم نجد دليلا صحيحا يقتضي الجواز اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا
يدل عليه ولا استقراء في كلامهم لم يدل ايضا فاذا الاصل هو الاقتصار على القدر المتيقن وليس منه
محل البحث لوجود الخلاف وعدم الدليل على التجويز والترخيص فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان
الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة كما توهم بعض على انا ندعي الدليل على عدم الرخصة
وهو الاستقراء المفيد للظن بعدم وجود لفظ مشترك في كلام العرب مستعمل في اكثر من معنى في اطلاق
واحد حقيقة بطريق الكل المجموعي او الافرادي لا مفرده ولا تثنيته ولا جمعه ولا مثنيه ولا مفسره
ويشهد بذلك عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على استعماله فيه من كلام العربية مقابل الخصوم الذين يدعون
المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده في لغة العرب والا لما خفي عنهم وعدم الوجود يستلزم كونه
غلطا وهو المقصود بعدم الجواز هنا لا المنع الشرعي ولا العقلي ووجه الاستلزام انه يستبعد عادة
كون الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا ويؤيد ما ذكرناه من ثبوت الاستقراء واغنائه
في محل الكلام تصريح جمع من اهل العربية كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور الى منع تثنية المشترك
وجمعه باعتبار معانيه بان يراد من العينين مثلا الماء وقرص الشمس محتجين بما نقله عنهم
الائمة من عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء واما في التثنية والجمع فنظرا الى ما ترى نقله عن
اهل العربية من عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء مضافا الى انهما حقيقتان في الفردين وفي
الافراد من مهية واحدة لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كما ان المتبادر من التثنية
والجمع هو الفردان والافراد من مهية واحدة لا الشيئان والاشياء المتفقان في الاسم ويكون
حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير علامة المجاز فان شئت ان تعلم صدق
مقالتنا هذه فاختبر نفسك في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او
رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او الرجال المسمون بمسلم حتى يعتبر في الاعلام المثناة
والمجموعة بعنوان كلا في مفردهما مجازا مثل المثنى لمسلم او المثنى لزيد مثلا ثم بثبوت المجيء من ان
هذا المجاز خارج عن النزاع كما قرر في تحرير محل النزاع ويؤيد ما ذكرنا من التبادر انا لو قلنا
بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا اردنا استعماله حقيقة في
الشمس المبذولة والبصرة والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا تكثير القرينة وذكر قرينة اخرى
تدل على ان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع واحد والمجاز خير من الاشتراك واما في النفي
فنظرا الى ان المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم انما هو نفي افراد مهية واحدة فان دخل حرف النفي
على النكرة لا يستلزم الا نفي افراد تلك المهية فاذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني في
حال الانفراد فلا شك يوجبه حول عطاء من معانيه مجازا دخل حرف النفي وحاصل جميع ما ذكرنا الاثبات
عدم الجواز حقيقة ان استعمال اللفظ في المعنى على الوجه الصحيح دون الغلط توقيفي يحتاج الى ثبوت الرخصة
من الواضع وهي منه مجهولة لان ثبوتها اما بتصريح الواضع وتنصيصه او باستعماله او بمجيء الوضع لا والاول
لم يوجد في المقام المفروض واما الثالث فلم نسلم منه انما هو ثبوت الوضع في كلا استعمال كان اللفظ مستعملا

بيانا موضوع له فقط واما دلالة الوضع على الرخصة في الاستعمال فيما وضع له مع غيره مجموعا او انفرادا الثاني ١١٨
ان الواضع رخص الاستعمال الافرادي بالضرورة واما الاجتماعي فلا لانه على جوازه لم يعلم من ان الاشتراك على
المقترن المذكور بل على عدم الرخصة ومع التنزل لا يبقى له عدول عن القول بالمنع من الاستعمال حقيقة
الى القول بجوازه كذلك بل لا بد من التوقف اجتهادا والترجيح الى الاصل وقد عرفت ان الاصل مع المانع اللهم
الا ان يتكلف بترجيح القول بالجواز نظرا الى مصير المعظم اليه وكون الظن الحاصل من الشهرة بحجية الاستعمال
حقيقة في الاكثر من معنى اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء الدال على عدمها ولكن لا مضافا الى ان الشهرة
على الصحة والجواز في المقام ممنوعة فدعوى الشهرة على الجواز حقيقة مشكلة في الغاية هذا وقد استدل
بعض لمنع جواز الاستعمال بطريق الحقيقة ايضا بوجوه اخر ضعيفة جدا منها ما نقل في المنتزع عن
المحصول وحاصله ان اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان يكون موضوعا لكل واحد من المعاني فقط
بمعنى انه لا يكون موضوعا لمجموعها كما يكون موضوعا لكل واحد منها او يكون موضوعا لمجموعها مع
كل واحد منها ايضا وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول
فلان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون استعمالا في جزء ما وضع له لان الموضوع له كل واحد من المعاني
فاستعمال اللفظ في المعنيين يكون استعمالا في جزء ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا لا يصار اليه الا عند
وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني وهو ان يكون موضوعا للمجموع كما هو
موضوع لكل واحد منها كان يكون لفظ العين مثلا مرة موضوعا للباكية واخرى للجارية وثالثة للمجموع
المركب منهما فلانه اما ان يستعمل في المجموع خاصة ويراد ذلك المجموع وحده او يستعمل في المجموع وفي كل
واحد من افراده بان يراد المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول فهو خارج عن محل البحث لكون استعمال
اللفظ حينئذ في بعض معانيه وفي واحد منها حقيقة لا في اكثر من معنى واحد نظرا الى ان المفروض ان اللفظ
المشترك موضوع للمجموع ايضا بوضع مستقل كما هو موضوع لكل واحد منها كذلك فيكون استعمال اللفظ حينئذ
في المجموع موجبا لاستعماله في معنى واحد حقيقي لا في اكثر من معنى كما لا يخفى وان كان الثاني يلزم التناقض
لان ارادة المجموع تقتضي عدم ارادة فرد من افراده وعدم الاكتفاء الا بالمجموع وارادة الافراد تقتضي عدم
ارادة المجموع والاكتفاء بفرد من افراده وليس هذا الا عين التناقض واجيب عنه باختيار الشق الاول
كون المشترك موضوعا لكل واحد من الافراد وقولك لو استعمل في المعنيين يكون استعمالا في جزء ما وضع له
ان اريد منه انه لو استعمل في المعنيين على سبيل المجموع بحيث يكون كل من المعنيين جزءا للمقصود اي كان
الدلالة على كل منهما من باب التضمن فنحن ايضا نسلم قولك ونقول بالمجازية على فرض العلاقة والرخصة
في نحو المجاز ولكن الكلام ليس فيه كما مر في تحرير محل النزاع وان اريد منه انه لو استعمل في المعنيين من باب
الاستقلال وملاحظة الوضعين لا من باب التضمن فيكون هذا الاستعمال استعمالا في جزء ما وضع له فهو كلام
ضعيف في الغاية اذ لا منافاة بين اختيار الشق الاول وبين ارادة المجموع بحيث يكون كل واحد مقصودا بالاستقلال
ومتعلقا للحكم كما هو محل النزاع فان الكلام في المسألة في استعمال اللفظ في هذا المعنى بنفسه وفي ذاك بنفسه
لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان الكلام في الاول يقصد كل واحد على سبيل الاستقلال
وفي الثاني يقصد على سبيل كونه جزءا للمقصود وبالجملة فرق بين ارادة المجموع من حيث هو وبين

ارادة كل واحد

ارادة كل واحد وفرض مسألة المشترك من قبيل الثاني لا الاول انما هو على الاول مجاز ولكنه خارج عن محل
النزاع ومنها ما تمسك به في المعالم من اعتبار قيد الوحدة في المعنى الموضوع له في المفرد بمعنى ان
اللفظ المفرد موضوع للمعنى مع قيد الوحدة نظرا الى التبادر ورفعه استعماله في الموضوع له مع غيره يوجب سقوط
قيد الوحدة واللفظ موضوع له لان يستعمل في المعنى المفرد لا مع الغير وحينئذ ان الوحدة خارجة عن الحقيقة
كما مرت الى تلك الاشارة ومنها انتفاء قيد الوحدة من قاعدة الوضع فان الوضع على ما صرحوا به هو
تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس منه فهم الشيء الثاني ولا ريب ان التخصيص عبارة عن قصر الشيء
بشيء بحيث لا يجوز التعدي الى غير المقصود فيه فاذا وضع اللفظ لمعنى يكون المعنى له لا يجوز استعماله
في غيره ولا ارادة غيره منه فيكون الموضوع له هو المعنى بشرط الوحدة نظرا الى قاعدة الوضع
اذ لو كان اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط لما يصدق عليه تعريف الوضع فاذا ثبت اشتراطها في
الموضوع له فلا يجوز استعماله في الاكثر على سبيل الحقيقة وفيه ان اريد من الوحدة المستفادة
من الوضع وحدة الموضوع له بمعنى ان اللفظ موضوع للمهية الواحدة كالعين للباكية او الجارية
فهو مسلم اذ نحن ايضا نقول بان الواضع حين وضع اللفظ للمعنى الواحد دون المتعدد مثلا حين وضع
لفظ العين للباكية لاحظ مهيتها ثم وضعه لتلك المهية دون المهية الجارية وحين وضعه للجارية
لاحظ مهيتها ثم وضعه لتلك المهية دون الباكية وهكذا ولكن هذا لا يضر بما نحن في صدده ولا يجدي
نفعا في المقام اذ كون الموضوع له منفردا لا يقتضي كون الاستعمال كذلك وان اريد منها وحدة الاستعمال
بمعنى ان الوضع يقتضي وحدة الاستعمال في المستعمل فيه ايضا كالموضوع له نظرا الى ان الواضع حين
وضع اللفظ للمعنى قصده وخصه له بخصوصه بحيث لا يستعمل في غيره فممنوع اولا لان الوضع لا يقتضي ذلك
وثانيا نمنع ان قصد الواضع حين الوضع ذلك وعلى تسليم ثبوته وان لم يثبت علينا فعلينا بالوجدان
ان الداعي للوضع ليس الا ما ذكر من ان الداعي الى الوضع والتسمية قطعا ليس هو استعمال اللفظ في الموضوع له
والتمييز بين الاشياء بالنسبة الى الواضعين واما المقام الثالث فالتحقيق فيه هو الجواز
عقلا بناء على عدم الجواز حقيقة لغة وذلك لما مر من ان الاصل في كل شيء وقع الشك في امكانه
وعدم امكانه هو الامكان والتفصيل في المقام انما هو في الجواز لغة لا الشرعي ولا العقلي فلا ريب ان
العقل لا يابى من جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على سبيل المجاز مع انا بنينا على عدم الجواز
حقيقة واشارة الى انا لو قلنا بالجواز حقيقة لا يمكن لنا القول بالجواز مجازا وسر ذلك ظاهر اذ لا معنى للقول
بان الموضوع له هو المعنى لا بشرط كما هو مبنى القول بالجواز حقيقة لا يمكن القول بالمجاز بهذا المعنى اعني ان
يراد من العين مثلا معنيان مستقلان حقيقة ومجازا او معنيان منه مستقلين حقيقة ومجازا بمعنى يصح
الاستعمال مجازا من باب ان لنا مناسبة بين المعاني بان يستعمل العين مثلا ويراد منها الباكية لمناسبة بينها وبين
الجارية وهي الجريان ولكن هذا الفرض خارج عن محل النزاع ثم وبالجملة انما نمنع من جواز الاستعمال في
الحقيقة عقلا ونعترض على التعريض لهذا المقام بانه لا ريب في جواز ارادة اكثر من معنى واحد على طريق المجاز
عقلا من اللفظ المشترك لان الموضوع له بناء على هذا المذهب هو المهية مع قيد الوحدة فيحصل مثلا الغاء
هذا القيد وارادة نفس المعنيين كالباكية والجارية معا واما المقام الرابع ففيه اشكال في بادي

راجع المفرد وغيره

النظر من ملاحظة ما ادعى من ذهاب الاكثر الى الجواز العادي في الجملة ومن ملاحظة ضعف دليل مطلق الجواز ١٨٩
عدم ثبوت الرخصة من الواضع في نحو المجاز المفروض في المقام ولكن الاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد
فعدم الجواز فيه مجازا لما عرفت في تحرير محل النزاع في الوجه الثالث من عدم ثبوت الرخصة في هذا النحو
من الاستعمال المجازي واما في التثنية والجمع فعدم الجواز فيهما مجازا فايضا لعدم ثبوت الرخصة في هذا النحو
فان الكلام في المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى المجاز في المفرد والى ما يحقق علاقته الا الى العلاقة والمجوز
سماعا في الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا
يراد بها الاثنان سواء اريد منهما الفردين من عين واحدة او شيئين مسميين بعين انما التفاوت
في لفظ العين اذ يراد في احد الاستعمالين غير الاستعمال الحقيقي من لفظ العين الماهية المعينة الواحدة
ودينار بلا الالف والنون ونحوهما الفردين منها او اكثر في الاستعمال الاخر يراد من اللفظ المسمى
بالعين ليكون كليا له افراد بتأويله بلا لفظ النون حتى الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا
المجاز خارج عن محل النزاع اذ يكون من قبيل عموم الاشتراك الذي لا كلام في ان مدلول اللواحق
والعلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية وما فوقها بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص
بعد امر يراد بها اثنان من ماهية واحدة او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدان بوضع
فيمكن حمل القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه بحمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من
واحد او افراد منها في شيئين متفقين في الاسم او في اشياء كذلك لا لكونهما فردين من المسمى
بهذا الاسم بل لكونهما شبيها بفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم و
صدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل هذا تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي ولكني لم
اتفطن لمن ذهب الى مجازية التثنية والجمع من باب هذا التشبيه المذكور عن ان واحدا من فضلاء
المحققين قال بجواز القول بالتجوز في التثنية والجمع بهذا النحو ثم قال الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد
تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة
ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيرجح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر المذكور الذي هو داخل في محل النزاع غير مسلم وعدم
الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد ويتوهم تمكن مع ان المجاز الاول اقرب
واشيع فهو اولى بالارادة كما ترى بيانها في مقام ذكر دوران اللفظ بين المجازات المتعددة
واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما ذكرنا من ان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى
بالعين مثلا فيكون خارجا عن التنازع فيه ونحوه غير المحقق الذي ذكرته في التثنية
والجمع من باب التشبيه المذكور اذا عرفت ذلك فالاظهر عدم جواز استعمال لفظ المشترك في
اكثر من معنى واحد مطلقا فلا بد لنا من ابطال ادلة سائر الاقوال في المسئلة لكي تظهر جلية الحال
في المقام فنقول احتج من جوز الاستعمال في الاكثر حقيقة مطلقا بوجوه احدها وهي اشهرها ان
الموضوع له في المشترك هو كل واحد من المعنيين لا بشرط ان يكون معه غيره ولا بشرط كونه مع الغير
ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الارادة الواحد والاكثر فيكون حقيقة فيهما

واجيب

واجيب عنه بان الوحدة تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة وحينئذ فلا يبقى الموضوع له
هو الماهية لا بشرط شيء بل هو بشرط شيء ونحن انا قد بينا سابقا ان الوحدة لا تكون جزءا
للموضوع له لا في المفرد ولا في غيره لما مر ... في الجمع ... ان الموضوع له هو كل واحد
من المعاني في حال الانفراد كما مر عن قريب ومنها ما تمسك به استادنا الشريف ره والسيد
الاستاد دام ظله من الاجماع المركب المنقول وتقريره ان كل من قال بالجواز عقلا قال بالجواز حقيقة لغة
كذلك وكل من لم يقل به لم يقل بها وقد قررنا في السابق جواز المفروض عقلا بالادلة العقلية
فيجوز لغة ايضا حقيقة بالاجماع المركب قال استادنا الشريف ره وبالجملة اثبات الجواز عقلا
وان لم يكن مستلزما لاثبات الجواز لغة من باب التلازم العقلي لكن يكون مستلزما لذلك من باب
الاجماع المركب وقال السيد الاستاد في الرسالة والمثبت للرخصة امور الاول الاجماع من
حيث ان المانعين انما منعوا من جهة المنع العقلي والمجوزين حيث منعوا المنع العقلي جوزوه ولم
يمنع احد من جهة الرخصة اذ المستفاد من كلماتهم اتفاق انه لولا الارادة المعنيين حقيقة جاز
الاستعمال لغة وانما الخلاف في خصوص الامكان العقلي وعدمه لا انه مع الامكان العقلي لا يجوز لغة
وذلك يظهر بعد التتبع وفيه ان الاجماع المركب انما يكشف ... وصرح السيد الاستاد بانه لا نزاع
في الجواز العقلي والشرعي قطعا بل النزاع واقع في الجواز اللغوي ومنها ايضا ما تمسكا به ايضا
كلتيهما من ان المستفاد من العلماء انهم جعلوا الوضع مقتضيا للاستعمال حقيقة كجعلهم العلاقة
مقتضية للاستعمال مجازا وبعبارة اخرى انهم جعلوا مصحح الاستعمال احد الامرين اما الوضع واما
العلاقة ولم يقيدوا شيئا منهما بثبوت الرخصة فيه ويرشد الى ذلك تعريفهم الحقيقة بانها الكلمة
المستعملة فيما وضعت له والمجاز بانها الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له من غير تقييد مع ثبوت الرخصة
في الاستعمال ثم قال ... لا يجوز الاستعمال مع وجود العلاقة ولكنه انما هو من جهة وجود المانع لا لعدم المقتضي وقد
صرح السيد الاستاد دام ظله في الرسالة بتوجيه ما ذكرناه فقال انهم اشترطوا في المجاز العلاقة ولم يشترطوا في
الحقيقة شيئا سوى الوضع فلو كان غير الوضع ايضا جزءا مقتضيا للاستعمال لوجب عليهم بيانه ثم قال
وبعبارة اخرى انهم جعلوا الوضع كالعلاقة ولا ريب ان العلاقة عندهم مقتضية تامة للاستعمال من دون
احتياج الى شيء اخر والا لكان يجب عليهم ... بكون الوضع ايضا كذلك لانهم قد يمنعون من الاستعمال مع وجود العلاقة ويمكن
منعهم مستندا الى وجود المانع لا الى انكار المقتضي والقول بالمنع من حيث عدم المقتضي شيء يظهر الفساد بعد التتبع
جدا كما لا يخفى على المتتبع والحاصل ان المستفاد منهم في باب العلائق هو انهم جعلوا العلاقة مقتضية تامة
للاستعمال وكذا الحال في الوضع فيتم الحق ويظهر من ظاهر كلامهم انهم جعلوا الوضع مقتضيا للاستعمال
في حال وحدة المستعمل فيه والموضوع له وكذا جعلهم العلاقة مقتضية لذلك فان كلامهم في تعريف
الحقيقة والمجاز منصرف الى ذلك ولو سلمنا عدم ظهوره في ما ادعيناه فلا نسلم ظهوره فيما ادعيته فلعل
المتيقن في جواز الاستعمال من ذلك في جواز ما ادعيته انما هو ما ادعيناه من جواز الاستعمال
في حال الانفراد لا غير ولو سلم ولا ينكر احد جوازه على انه لا يشترط الرخصة في نوع المجاز ذات
ايضا كالحقائق كان مجرد وجود مطلق العلاقة لا يوجب ايضا كونه مقتضيا تاما للاستعمال فانك
صحة الاستعمال فان التثنيات حقيقية بالاجماع ومجرد الوضع لا يوجب الرخصة كلية

١٨٧

تعارف عدم صحة استعمال الشيء في ثبتكم ليس لوجود المانع بل انما هو لعدم وجود المقتضي للصحة عرفا
وعدم ثبوت الرخصة من الواضع نوعا والا فالعلاقة الغالبية المحلية بينهما موجودة قطعا نعم فالان
استعمال المشترك في اكثر من معنى عند التأمل ليس استعمالا حقيقيا واستعمالا مجازيا فيهما ومنع له لكون
الموضوع له الحقيقي هو ما وضع الواضع باذاء اللفظ ولا ريب ان الواضع وضع لفظ المشترك باذاء
كل واحد من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة ولا في حال الاجتماع مع عدم قيام لا يبقى ان المجوز
حقيقة بدعوى ان الوضع مصحح مستقل لحقيقة الاستعمال ومعطى للرخصة فيها والا لزم انتفاء حقيقة
الوضع وسبق بابا الاستعمال في الاكثر فهو يوجب لكونه حقيقة والوضع متحقق في المشترك لكل من
المعنيين فثبت المطلوب واحتمال المنع من الاستعمال مدفوع بالاصل وكون الوضع جزء الموضوع له
فينا قض الاجتماع وثم كما تقدم سبق وهو مع العلم بان الواضع لم يرد الاستعمال فيهما ومنع لم
ينفرد لكونه مستقيم الحكمة فان الوضع لا حصل الاختلال في الفهم منوط بان افتقاد الحكم ثم الا
والاختلال الحاصل اثناء عرض حسب الاشتراك لا الاستعمال في المعنيين لا انا نقول لا نسلم ان
الوضع مصحح للاستعمال ان اريد انه مصحح له مطلقا وان اريد انه مصحح له في الجملة فلا يفيد وبهما
انا لو لم نقل بان الوضع يقتضي بنفسه جواز الاستعمال حقيقة لنفي المجاز وثبوت الرخصة بناء العرف
والعادة فان بنائهم على جواز الاستعمال بعد ثبوت الوضع عندهم مع عدم وجود المانع فانا نرى انه لو
استعمل احد لفظ المشترك بين المعنيين في المعنيين لكان الاستعمال صحيحا عند اهل العرف واللسان قطعا
ولولا الرخصة لما حكموا بالجواز والصحة وجزاءات بناءهم على الاستعمال منفردا لا مجتمعا وتوهم انه لو وضع
شخص لفظا باذاء المعنيين وعلم شخص اخر بالوضع ثم استعمله فيهما اعترض عليه الواضع بان يقول انما
ما رخصتك هذا الاستعمال بهذا الطريق فللمستعمل ان يقول في الجواب انت ما منعتني من هذا الاستعمال
نظرا الى ان قول المعترض معقول عرفا وجواب المستعمل مردود عادة وهذا كاشف من عدم الرخصة حقيقة
مع ان الاستعمال في المعنيين مستنكر قطعا بحسب العرف والعادة على انا لو سلمنا ثبوت المقتضي للجواز
نقول ان بمجرد ثبوت المقتضي لا يثبت الجواز الا مع عدم المانع وهو غير معلوم لان الادلة المذكورة تقتضي
الجواز الا اذا علم المانع واما مع الشك في المانع فيحكم بالعدم عملا بالاصل ومعلوم عدم معلومية المانع
في المقام اذ غاية الامر هو الشك حينئذ فاذا كان كذلك يجب الحكم بالعدم لما تقدم لانا نقول لا نظر
ثبوت المنع من نحو هذا الاستعمال نظرا الى انه لو كان الاستعمال جائزا لكان واقعا ولو كان واقعا
لكان ثابتا والحال انه عرفنا بالتتبع انه ما ... الاستعمال جائزا ولم يكن واقعا او كان واقعا
ولم يكن ثابتا ومع هذا المنع كيف يمكن دفع المانع بالاصل بعد وجود المقتضي اللهم الا ان يدعى
الثبوت او يدعي ان عدم الوقوع لا يستلزم المنع من جواز الاستعمال فضلا من عدم الثبوت و
ان الاستبعاد المذكور في محل المنع ولكنه مكابرة جدا وخامسها وهو اضعف الوجوه قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وقوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض و

من غيرهم على نحو

وجه التأمل ان الوضع في حال الانفراد لا ينافي صحة الاستعمال في حال الاجتماع حقيقة منه ١٢

غيرهم على نحو آخر واجيب عنه اولا بمنع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجود فالمراد هو
المعنى اللغوي وهو غاية الخضوع بمعنى التجرد في الكل واحد ولو سلمنا ثبوت الحقيقة الشرعية
فيه نقول ان هذا الاستعمال مجازي من باب عموم الاشتراك الخارج من النزاع ويراد منه فانه
الخضوع مجازا ومعه لا يثبت المدعى وكذا المراد من الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من
غاية الخضوع بما يعم الخضوع التكليفي والتكويني وهذا لم يكن في الاية جميع الناس مع ثبوت
الخضوع التكويني في الكل وثانيا ان ذلك الدعاء لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على اختيار
من عدم ثبوت الرخصة في مثل هذا المجاز وثالثا ان الاية الثانية تقدير فعل كانه قيل و
يسجد له كثير من الناس ولا ولى بتقدير يرحم كانه قيل اقاسه بعطف وانما جاز هذا التقدير
قوله يسجد له من في السموات وقوله ولا تكنه يصلون يتقادرن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل
قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون تكرير
اللفظ مرادا به في كل مرة بمعنى لان الثقة فحكم الذكر رده المجازي بالاتفاق واما الزعم التقدير معاد
باما الزعم الاشتراك والثاني اولى بالترجيح كما نرى في محل المنع منهما واصح من جوزه في المفرد
جاز في التثنية والجمع حقيقة كما صار الحاصل اما على الجواز في المفرد فبان المانع منه بطلان ما
تمسك به المانعون كما سيظهر واما على كونه مجازا فيه فبنا على الوحدة عنده لا طلاق فيكون اللفظ
جزء الموضوع له فيستعمل في ارادة الجميع منه الى الفاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف ما وضع
لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز لخصوص علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع
للكل في الجزء فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين بان
يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات و
النفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه
على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجه العلاقة الكل
والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل حقيقة في مجموعهما فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم لم بما ذكرت بل المراد ان
اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا الالقاء
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له لا عموما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في
عكسه فلا اشكال واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات بعبارة اخرى لا يعتبر
في التثنية والجمع الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما ترى في العينان و
نبعرين وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وثانيا ولعل بعضهم له بالمثنى تعسف
بعيد وحج فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتفقة المختلفة المعنى بالعطف على

[illegible]

ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا هو في قوته وحينئذ فان المانع ليس
منحصرا فيهما بشك بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في
حال الوحدة وفي حال انفراد المعنى في الارادة كما حررناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول العلاقة
في نحو هذا المجاز كالاشتراك واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فمن ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى
كما ذكرنا سابقا وقد اجيب عن الحجتين ايضا بطريق آخر اما عن الحجة الاولى فلانه لا يمنع سبق احد
المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا وثانيا ان القدر الثابت هو وضع اللفظ للمعنيين واما
اشتراط الوحدة وجزئيتها فلا دليل عليه اذ الاصل عدمها وثالثا يحتمل كون تبادر المعنى الواحد من اللفظ
المشترك باعتبار غلبة ارادته منه لا باعتبار الوضع واورد على الاول بان المفهم من تبادر الوحدة ليس
تبادر مفهوم احدهما بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة وعلى
الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام غير وجيه نظرا الى ان اللغات توقيفية فلا بد في كون اللفظ مفيدا
للمعنى … من ثبوت التوقيف وعلى الثالث بانه لا اصل في التبادر ان يكون ناشيا من الوضع دون
الغلبة واما عن الحجة الثانية فبمنع بطلان التالي في قوله والتالي باطل الخ انه كان وجه … بعض اهل النظر
كيف وقد قال الاسنوي والمجوزون في تثنية المشترك وجمعه مذهب … ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا
ابو حيان المنع وايضا اجاب … عن الحجة الثانية بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفردات … وان كان القياس على الاعلام يجوز المنع
من جهة القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ودعوى كون الاثنين … المسمى تعسف لا يخفى
من اشكال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا واخرى بالتفصيل وهو ان قوله والتالي الخ مشتمل على مقدمتين
احديهما ان التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة المعنيين من المفرد مكررا كذا يجوز في
قوته وثانيهما انه لا يشترط فيهما اتحاد المعنى وان القدر الثابت هو اشتراط الاتحاد في اللفظ وانت
خالف … المعنى ويرد عليها اولا ان المقدمة الاولى ممنوعة لعدم الدليل على كونهما في قوة تكرير المفرد و
ثانيا نمنع الكبرى المطوية اي نمنع كونه كلما كان في قوة شيء كان مشتركا معه في جميع الاحكام الا ترى ان العام
في الحكم في قوة الخصوصيات مع ان العام يجوز تخصيصه بخلاف الخصوصيات وثالثا ان المقدمة الثانية
ممنوعة وسند المنع امران تبادر الفردين والافراد من التثنية والجمع دون المعنيين والمعاني في قولك …
من قولنا مسلمان ومسلمون هو الفردان والافراد من مهية واحدة وهي الذات المتصفة بالاسلام لا الشخص
المسمى بمسلم والذات المتصفة بالاسلام فان قلت هذا التبادر الذي ادعيتم انما يكون في الاعلام في
الكليات المتحققة لها فان كان في الاول فهو مم وسند المنع ظ وان كان في الثاني فهو مسلم ولكنه لا يجدي
نفعا اذ سبب التبادر في المقام ليس الا اتحاد المعنى وعدم امكان حصول تعدده قلت هذا الكلام عجيب
وغريب من وجهين احدهما ان المتبادر من نفس التثنية والجمع هو المفردات والافراد وان
لو لم يكن مخبرا بالهيئة عن المادة لكان المتبادر المفردات والافراد دون المعاني وثانيهما ان
المتبادر من اللفظ المسموع من وراء الجدار الذي لم نعلم انه علم او كلي كون معناه كليا ويتبادر

الفردان والافراد

الفردان والافراد من هذا الكلي المتبادر من اللفظ المجهول المعنى لا يقال لعل تبادر الكلي في المقام
لانه الاصل وغلبة الكليات لا لاجل التثنية والجمع لانا نقول لو كان الامر كما ذكرت لكان المتبادر من
لفظ المفرد ايضا الكلي مع انا لو سمعنا لفظا ولم نعلم كونه علما او كليا لم نحكم الا بكون المعنى هو الكلي
وهذا شاهد على كون التبادر من جهة التثنية والجمع ولا يقال هذا التبادر ليس كاشفا عن الوضع
لامور احدها عدم صحة السلب عن الاعلام اذ لا يصح ان يقال الاعلام لا تثنى ولا تجمع مع انه لو كان
اتحاد المعنى شرطا لصح لكن التالي باطل لعدم اتحاد المعنى فيها والفرض انه لم يصح فلا بد انه لا يكون الاتحاد شرطا
وثانيها تبادر المعنيين من الاعلام دون الفردين وهذا التبادر اقوى من التبادر الذي ادعيت
وثالثها ان دعوى التبادر ان كانت في الكليات فهي مسلمة وان كانت في الاعلام فالتبادر على
الخلاف وان كانت في خصوص المشتركات المرددة بين الكليات والاعلام فهي ممنوعة اذ لا يكون في
المقام تبادر اصلا اذ قولنا رايت العينين يحتمل المعنيين والفردين من مهية واحدة لانا نقول
هذه الامور المذكورة لا تعارض التبادر الذي ادعيناه اما الاول فلان عدم صحة السلب انما هو
من جهة عدم صحة سلب المسمى لا الحقيقة فان قلت ان السلب في المقام وارد على العلم لا المسمى اذ لا
يصح ان يقال الاعلام لا تثنى ولا تجمع لا المسمى قلنا السلب وان ورد على العلم ولكن بحسب
التحقيق ورده على المسمى اذ لو نظر احد بدقة النظر يصح السلب لانه يصح ان يقال العلم لا يثنى ولا يجمع
لانه للمسمى بلا التعدد وهذا انما هو من باب المسمى لا الحقيقة والدليل عليه كون قولنا ايتني بزيدين
مبينا عند العرف والعادة وان تكثر المسمى بحيث لو اتى المكلف في مقام الامتثال بفردين مسمى بزيد
لكان ممتثلا فلو كان من باب الحقيقة لما كان الامر كذلك وكانت هذه العبارة عندهم مجملة واما الثاني
فلما ظهر وتوضيحه انه ان اريد ان المتبادر هو العينان المختلفان بحيث لم يكونا فردين من المسمى فهو مم
وان اريد ان المتبادر هو العينان ولكن مع وصف كونهما من افراد المسمى فهو مسلم ولا يجدي نفعا و
بالجملة تبادر المعنيين في الجملة مسلم ولكن كونهما بصفة الفردية او الحقيقة غير معلوم فان التبادر
المزبور لا يعين الحقيقية بل التحقيق ان ارادة المعنيين من باب الفردية لا من باب الحقيقة
لان المتبادر من قوله اضرب زيدين هو ضرب فردين من المسمى بزيد ولو كان المراد المعنيين من
الحقيقة لكانت العبارة مجملة ومحتملة للمعاني المتعددة فيبقى المخاطب مترددا بان المتكلم هل اراد
منهما زيدين معينين او غيرهما والحال ان الامر ليس كذلك لان العبارة مطلقة ويفهم منها المخاطب
انه مخير بين كل زيدين وبالجملة التبادر الحاصل في زيدين وزيدون كالتبادر الحاصل من
قوله اكرم كل زيد ولا ريب ان المراد من هذا المثال هو افراد المسمى فكذا في التثنية والجمع و
اما الثالث فلان الاجمال المذكور والاحتمال المزبور انما نشا من جهة كثرة استعمال المشترك
في المسمى بحيث صار من المجازات الراجحة وما يدل عليه ان قولنا ايتني بعينين يحتمل بين الاطلاقين
بحيث لولا قيام القرينة على ارادة المعنيين لكانت العبارة مبينة فلو كان من باب ارادة معنييه
بالخصوص لكانت مجملة مع فرض قيام القرينة على ارادة المعنيين ايضا وليس الامر كذلك وترجيحها
على الفردين انه لم يعلم ان المراد على هذا التقدير من المعنيين اي المعنيين اهما الباكية والجارية او

الا ذهب العقد او عنهما بخلاف ما لو اشترط اتحاد المعنى فان المعنيين ح سيئان لكونهما فردين
المسمى بالعين والمسمى متباينين قطعا واحتج من خص الشيخ بالمفرد دون التثنية والجمع بان
التثنية والجمع متعدد ان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد وجوابه ان المدعى في المفرد وسياق
التثنية والجمع اذ قد عرفت الجواب عنهما في مقام ذكر الايراد على صاحب المعالم واحتج من خص الجواز بالنفي وتقاسه
الاثبات بان النفي يفيد العموم وهو يستلزم لنفي جميع المعاني بخلاف الاثبات وجوابه ان المدعى هو الاثبات
ان لا نحقا ويمكن التمسك بما ذكر لاثبات الجواز في النفي لا المدعى فيه فاسدا اما اولا فبان المانع الذي
ادعاه في الاثبات من اعتبار الوحدة وعدمها فهو موجود في النفي بلا فرق بينهما فلو كان الوضع له في
الاثبات مع قيد الوحدة فكذلك في النفي ولا قائل بالفرق وهو لان النفي على العموم لا يقتضي جواز الاستعمال
المعنيين لانه غير ممكن في النفي كما انه غير ممكن في الاثبات بناء على مذهب المستدل من اعتبار قيد الوحدة
بالجملة ان كان الاستعمال ممكنا في النفي فهو ممكن في الاثبات ايضا ولا معنى لتقييده بالنسبة الى الاثبات
وان كان غير ممكن في الاثبات فهو غير ممكن بالنسبة الى النفي ايضا ولا معنى لاثباته بالنسبة الى النفي وحده
وانه ان المانع ان كان هو اعتبار قيد الوحدة فهو موجود فيهما والا فلا اللهم الا ان يقال بالوضع التركيبي
في النفي وعليه يكون المشترك وضعان احدهما الافرادي في الاثبات حيث يعتبر فيه الوحدة والاخر
التركيبي في النفي حيث لا يعتبر فيه ذلك ولكن لا يخفى فساد ذلك وبطلانه على ان المستدل لم يقل به ايضا
وعلى فرض التسليم لم يكن اللفظ مستعملا في المعنيين بل يكون مستعملا في المعنى الواحد وهو خلاف المفروض
ثم نعم يمكن القول بهذا التفصيل بالنسبة الى ظهور المشترك في جميع معانيه وعدم الظهور بناء على القول
بالجواز فيحكم بالظهور بالنسبة الى جميع معانيه بالنسبة الى النفي وعدمه بالنسبة الى الاثبات فتم جدا و
الحاصل ان من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى وقال بظهوره في جميع المعاني يمكن له التفصيل بين
النفي والاثبات بان يقول بالظهور بالنسبة الى النفي وعدمه بالنسبة الى الاثبات ثم واما على القول
بالتفصيل المفروض بناء على القول بعدم الجواز فلا وجه له قطعا واما ثانيا فلانا نمنع كون النفي مفيدا
للعموم بل النفي انما يقتضي نفي متعلقه ان كان جزئيا فجزئيا وان كان كليا فكليا ولذا لا يفيد ان في ما
رأيت زيدا فلو كان النفي مقتضيا للعموم لما صح تعلقه بالجزئيات مع انه يتعلق بها قطعا وفي ما رأيت
زيدا كما ترى نعم اذا تعلق بالكلي حصل العموم من حيث ان نفي الكلي يقتضي نفي افراده وبالجملة فرق بين
بين الالفاظ الكلية وبين لفظ الكل فان لفظ الكل يفيد العموم وهو لا يتعلق بالجزئيات بخلاف الماء
الكلية فانها تتعلق بها فلا يقتضي العموم واما ثالثا فلان هذا الدليل على فرض تسليم ان النفي يفيد العموم
اخص من المدعى لانه لا يتم فيما اذا لم يكن المنفي مما يفيد العموم مثل الاعلام الشخصية فانه لو قيل ما رأيت زيدا
يفيد العموم بالنسبة الى احد معاني زيد واما مثل ما رأيت عينا فيفيد العموم على الفرض لتعلقه بالكلي التباري
في جميع افرادها فتم واما رابعا فلانا لو سلمنا ان النفي يفيد العموم نقول ان غاية ما يدل على العموم ولا يدل
ان يجري وكالة على العموم لا يقتضي جواز الاستعمال في المعنيين منه حتى بالنسبة الى الالفاظ المشتركة بين
المعاني الكلية كلفظ العين الموضوع للجارية والباكية وغيرهما فان العموم في هذه الصورة مختص بالنسبة
الى كل معنى من المعاني مع قطع النظر عن الاخر فلو كان احدها ما رأيت العين الجارية كان اللفظ مقتضيا للعموم

مع انه لم يستعمل الا في معنى واحد اعني به مفهوم الجارية المندرجة تحته افراد كثيرة وبالجملة لا منافاة بين
العموم وبين عدم ارادة جميع المعاني في خطر هذا فان النفي يفيد العموم بالنسبة الى متعلقه فان كان المراد جميع
المعاني فيفيد العموم بالنسبة الى جميع المعاني وان كان بعض المعاني فيفيد العموم بالنسبة الى ذلك البعض
نعم على هذا التقدير اي كون النفي مفيدا للعموم لا بد من التفصيل في النفي بين الالفاظ المشتركة بين
الجزئيات كزيد وعمرو وبين الالفاظ المشتركة بين الكليات كلفظ العين لا التفصيل بين الاثبات و
النفي بقول مطلق كما فعله المستدل بان يقال ان كان النفي داخلا في الجزئيات يجوز استعمال المشترك في اكثر
من معنى لانه لما كان مفيدا للعموم وورد على الجزئيات كلا بد وان يراد جميع المعاني من الجزئيات كان يراد
بقوله ما رأيت زيدا وكلا زيدا في الدار مثلا افراد ما يسمى بزيد اذ لو لم يرد العموم منها لم يكن اللفظ
الماء فيه مثل ما رأيت زيدا ولا زيدا مفيدان للعموم لزم ان لا يفيد وهو صحيح وان كان داخلا في الكليات
كقوله ما رأيت عينا جارية مثلا فلا يجوز لكون الجارية عاما شاملا لافراده فلا يفيد العموم الا بعد من
عموم العين فقد بعد ما تقدم سابقا فان النفي لو سلمنا كونه مفيدا للعموم مطلقا لقولنا انه لا بد له من التفصيل
بين المطلق والعام لا بين النفي والاثبات اذ المقتضي للجواز هو العموم دون النفي ولذا قولنا ما رأيت
كل زيد ايضا يفيد عموم جميع المعاني بل لا فرق اصلا بين النفي اللهم الا ان يقال باختصاص الاثبات بالافراد
وعدم تحقق العموم فيه ولكن فساده ظاهر اذ الاثبات يجتمع مع العموم كقوله كل من كان [illegible] الاطلاق
تخصيصه بالاطلاق باطل قطعا واما سادسا فلانه ان اراد من قوله ان النفي يفيد العموم انه يفيد
عموما واحدا يشمل جميع المعاني والافراد جميعا بعد تسليمه لم يكن مثبتا للمراد اذ المراد اثبات جواز
الاستعمال في المعنيين او المعاني في جهة ثبوت العموم الواحد بناء في ذلك نعم ثبوت العموم الكذا
يقتضي شموله لجميع الافراد والمعاني ولكن هذا البرهان قبل الاستعمال في المعاني وهذا واضح
مستتر فيه وان اراد منه انه يفيد عمومات متعددة بالنسبة الى كل معنى كلي كالباكية والجارية
كما هو مقتضى جواز الاستعمال في المعاني في محل النزاع فنقول ان هذا القول فاسد من وجهين
احدهما انه خلاف ما يفهمه اهل العرف فانهم لا يفهمون من مثل ما رأيت عينا الا عموما
واحدا شاملا لجميع الافراد وهو المفهوم الكلي وهذا الذي ذكرنا من فهم ذلك انما هو بعد فرض عدم
العموم وعدم الاجمال ولا يمكن دعوى الاجمال في المثال بان يقال انه لو قيل ما رأيت عينا يحتمل
ان يكون المراد منه هو مفهوم العين الشامل لجميع العيون المنحل الى فرس الجارية والباكية و
غيرهما ويحتمل ان يكون المراد منه مفهوم الجارية مثلا الشامل لافراد الجارية وثانيهما ان ذلك
منافي قوله من ان النفي يفيد العموم فانه على فرض هذا العموم المفروض لم يكن النفي مفيدا للعموم
بالنسبة الى جميع المعاني بل يكون مفيدا للعموم بالنسبة الى افراد المعاني بعد ارادة نفس المعاني
اي يكون المراد من قوله ما رأيت عينا هو المفهوم الكلي الشامل للمعاني كالجارية والباكية وامثالهما الشامل
كل من هذه المعاني لافراده كالجارية لافرادها والباكية كذلك وهكذا فلان اللفظ على هذا التقدير شمل
على خصوصيات عديدة كل خصوصية يقتضي العموم بالنسبة الى افرادها وبالجملة المنافاة بين العموم
بالنسبة الى المعاني وبين ارادة جميع المعاني بخصوصها ظاهرة ولذا لم يكن اللفظ المشترك المستعمل في المعاني

رر القول بالعموم

من قبيل العمومات كما صرح به استادنا الشريف ره فاذا كان استعمال المشترك في جميع المعاني لا يكون من باب العموم
اذ العموم معناه ان يكون المراد هو الشيء الشامل لمثل زيد وعمرو وبكر وخالد من افراد العلماء لا خصوص زيد
وبكر وعمرو وغيرهم فتبا على هذا لو اريد خصوصيات معاني المشترك بخصوصها يجب ان يكون كل من المعاني مقصودا
مستقلا لا يكون عام المراد يكون خصوصيات متعددة وان كان كل واحد منها عاما ولو اراد العموم بالنسبة الى المعاني لا يكون
الا بارادة المعنى الشامل لجميع المعاني وهو خارج من المتنازع فيه وما لظان لاشتباه الفاضل المفصل مثله هو نعم
المعاني في النفي من باب المسمى واشتبه عليه محل النزاع لا بناء الاحتج بجواز استعمال المشترك في المعاني لما كان صحة
السلب في المشتركات علامة المجاز والثاني باطل كما تقدم بيانه في الملازمة انه من المقرر في الثاني انه يشترط في صحة
السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي فنبه على هذا فان قال بقوله الجدار ليس بعين مثلا اما ان يريد به سلب
المعنى المجازي العام الشامل لجميع المعاني الذي هو مجموع الاشتراك او يريد به سلب كل واحد من جميع المعاني
الحقيقية بخصوصها او يريد به سلب بعضها كذلك والاول باطل لما تقرر من اشتراط سلب المعنى الحقيقي ولا
يستلزم انتفاء المعاني من المعنى الحقيقي وكذا الثالث ايضا لانه سلب بعض المعاني الحقيقية عن الجدار لا
يستلزم كونه مجازا لجواز ان يكون حقيقة ايضا لجواز ان الذهب ليس بعين واريد بها الباكية فتعين
الثاني فيلزم به كون المراد به سلب جميع المعاني من باب الاستقلال الحكم واما بطلان الثاني فلا اتفاق
منهم فانهم اتفقوا على كون صحة السلب علامة المجاز لانا نقول هذا الكلام فاسد في الغاية نظرا الى انا
لو سلمنا استعماله في جميع المعاني ايضا فلا يتم به المقصود مثلا لو قلنا الجدار ليس بعين واردنا سلب تمام
السبعين لا يدل على كون الجدار معنى مجازيا لجواز ان يكون هذا ايضا معنى آخر وسلب المعاني السبعين
عنه لا يدل على عدم كونه من تلك المعاني وهو كما انا في كونه معنى آخر للعين بل هذا يجري في جميع المشتركات
ايضا والتحقيق في الحل ان السلب في المقام وان تعلق بالمعنى المجازي ولكن نتكلم عليه بانا في كون
صحة السلب علامة المجاز اذ المنفي في المقام وان كان المسمى لكن ما دق ذلك المسمى هو المعاني الحقيقية
في صحة السلب وعدمها انما يشترط سلب المصداق الحقيقي لا المعنى الحقيقي وبالجملة صحة سلب المصداق الحقيقي
في المشتركات موجودة وهي تكفي في علامية المجاز ولا يشترط سلب المعنى الحقيقي المعين اذ لو كان الامر كذلك لما
كان صحة السلب علامة المجاز اذ لو علم المعنى بعينه وشك في معنى آخر مثل ما لو قطعنا بكون الحيوان الناطق
معنى الانسان وشككنا في كون البليد ايضا معناه ام لا فلو قلنا الجدار ليس بانسان واردنا منه الحيوان
الناطق لا ينافي كون الانسان حقيقة في البليد ايضا لجواز ان يكون ذلك معنى آخر له ومن هنا ظهر ان المعتبر
في السلب هو السلب المصداقي لا سلب المعنى اذ المعاني المعينة الحقيقية واحتج المانعون لعدم الجواز مطلقا
بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
والمراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي وان الاستعمال في كل منهما اذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مرادا لاحدهما
خاصة غير مراد له خاصة وهو محال وثانيا نقض وجه الملازمة فتقدم في حجة المانعين من الاستعمال بطريق
الحقيقة تفصيلا واجمال بيان الملازمة ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مرادا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مرادا لهما معا معناه انه لا
يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لها على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما

مراده على الانفراد

مرادين على الانفراد بمعنى ارادة المجموع معا وعدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من
اللازم ... بانا لو قلنا باعتبار قيد الوحدة في الموضوع له فيمتنع قوله لو جاز استعماله فيهما معا لكان
بطريق الحقيقة بل نقول انه بطريق المجاز اذ هو لابد من الغاء قيد الوحدة فان قيل ان مفروض المسئلة
انما هو في استعمال اللفظ في المعنيين ومقتضى ذلك هو ان يكون الاستعمال بطريق الحقيقة كما ادعاه
المستدل ولو لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة لم يكن اللفظ مستعملا في المعنيين على نحو الحقيقة مع انه
المتبادر منهما بل يكون في معنيين مجازيين وهو خلاف المفروض فان المفروض هو استعمال اللفظ
المشترك في المعنيين والمتبادر منه هو كون المعنيين من المعاني الحقيقية فظاهرا هنا فما
ذكره المستدل في غاية الجودة لمنع الشرطية الاولى قلنا ان هذه منا قشة لفظية لان
المقصود من جواز الاستعمال في المعنيين بعد اعتبار قيد الوحدة هو استعمال اللفظ في
المعنيين في الجملة لا في المعنيين بطريق الحقيقة وبعبارة اخرى لو اعتبرنا قيد الوحدة في
الموضوع له وقلنا بجواز الاستعمال في المعنيين نقول ان المراد بالمعنيين هو نفس المدلولين
لا المعنيان الحقيقيان وان قلنا بعدم اعتبار قيد الوحدة فيمنع قوله وان كان بطريق الحقيقة
يلزم ان يكون مرادا لاحدهما خاصة غير مراد لاحدهما خاصة وقد تقدم تحقيقه في الجواب عن
حجة المانعين بطريق الحقيقة اقول الاولى ان لا يستدل على المنع بما ذكرناه

تنبيه

اعلم ان ثمرة النزاع في جواز الاستعمال وعدمه تظهر فيما لو ورد رواية معتبرة ودلت على ارادة
المعنيين بطريق الحقيقة بحيث لم يمكن التوجيه فيها وصرفها الى المعنيين بطريق المجاز بل لا بد
اما من حملها على المعنيين حقيقة او طرحها رأسا فعلى القول بعدم الجواز يحكم بطرحها
وعلى القول بالجواز لا يحكم بذلك هكذا ذكر الثمرة بعض لكن التحقيق ان حصول ثمرة القولين
مبني على كون الحكم بعدم الجواز من باب الاستحالة العقلية وعدمها واما على القول بالامكان
العقلي وعدم الجواز لغة من باب عدم الرخصة كما هو الحق فتلك الثمرة منتفية اذ الرواية على هذا
التقدير منقولة غير مطروحة حتى على القول بعدم الجواز من حيث عدم الرخصة لان الرواية ح
تقتضي الرخصة وكون الاستعمال بطريق الحقيقة وبطريق العربية فلا يجوز للمانع من جوازه
الاستعمال المذكور بطرح الرواية متمسكا بعدم حصول الرخصة من اهل اللغة اذ كلام المعصوم
اقوى من قول ارباب نقلة اللغة في ثبوت الجواز به لانه صلى الله عليه وآله اعلم بحقائق اللغات وان لم يكن
من شأنه بيان اللغات حقيقة نعم يشكل ذلك على القول بعدم حجية الظن الحاصل من
الرواية في المسائل اللغوية فلابد من تحقيق المبنى على هذا القول فهل الرواية مطروحة من
حيث الحكم الشرعي ايضا ام لا اشكال بناء على حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدم حجيتها في
المسائل اللغوية لا تقتضي رفع حجيته في الاحكام الشرعية اذ لا تلازم بين المسئلتين كما سيجيء
ولكن في مسئلة عدم حجية الظن في المسائل الاصولية نعم اذا ثبت كون الرواية غلطا اعتقد
القول برفع اليد عنها بناء على عدم وقوع الغلط بحسب العربية في الاخبار لعدم حصول الظن
منها بل لحصول العلم بعدم الصدور ولكن مجرد عدم ثبوت الرخصة لا يستلزم الغلطية الا بطريق

ثمرة النزاع

الفقاهة وهو لا يستلزم دفع البد عن الظن في الاحكام الشرعية ومن حيث ان الحكم نشا من
الاستعمال الذي لم يثبت حجيته بل ثبت فساده من باب الفقاهة واصالة عدم الرخصة واذا لم
يعتبر الاستعمال بل ثبت فساده فكيف يثبت الحكم وهل الوجه الاول اولى بنا على حجية مطلق الظن
او حجية الاخبار من باب التعبد بقول مطلق واما بنا على حجيتها من باب الاجماع ونحوه من الادلة
الغير العامة فالحق هو وجوب الطرح لعدم ثبوت الرخصة وعلى فرض وجوب الطرح تكون هذه الثمرة مما يلزم على
القول بنفي ما القول بعدم جواز استعمال المشترك في المعنيين من باب الاستعمال والقول بعدم الجواز من
حيث عدم الرخصة واما بنا على فرض عدم طرح الرواية وبقي لها كما هو مقتضى الوجه الاول فتظهر الثمرة
في القول الاول اي القول بعدم الجواز من باب الاستعمال ثم نظهر الثمرة بنا على القول بعدم الجواز لغة في
خصوص المعاملات فاذا صدر من المتبايع مشتملا على اللفظ المشترك واريد منها المعنيان على سبيل الحقيقة
بنا على الاستعمال الوضعية فنقول بفساده هنا لما علمت من افساد الاستعمال لعدم ثبوت العربية من حيث عدم
ثبوت الرخصة ولكن يمكن منع الترتيب نادرا فهو لا وجود له سيما بالنسبة الى الثمرة الاولى كما لا يخفى
وينبغي التنبيه على امور الاول انه بنا على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
فهل المشترك عند الاستعمال ظاهر في جميع المعاني ام لا بل هو مجمل حتى تحصل القرينة المعينة اختلفوا فيه على
قولين والاول محكي عن الشافعي والقاضي ابي بكر ولكن نقل عنهما في المحصول لا بد لانه يجب حمله على الجميع
وهو لا يدل صريحا ولا ظاهرا في ان اللفظ المشترك ظاهر في الجميع قال في المحصول ونقل عن الشافعي والقاضي
ابي بكر انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه انتهى نعم عبارة الفاضل
الفاضل المازندراني في التعليقة على المعالم صريحة في نقل الظهور قال في التعليقة وذهب بعض هولاء
المجوزين لصحة الاستعمال حقيقة وهو الشافعي الى انه ظاهر في الجميع عند تجرده عن القرائن وهو صريح كلام
صاحب المعالم ومنهم من ذهب الى القول من القائلين بجواز الاستعمال بانه ظاهر في الجميع الا انه لم يصرح
بالقائل قال في المعالم فقال قوم منهم اي من المجوزين له على طريق الحقيقة وزاد بعض هولاء انه ظاهر
في الجميع فيجب حمله عليه انتهى والثاني يعني الاجمال والمستفاد من كلام الفاضل في جواز الاستعمال
بين النفي والاثبات هو انه ظاهر في الجميع بالنسبة الى النفي وكيف كان الاظهر ما عليه الاكثر من الاجمال
في المقال وذلك لوجوه منها ان الاصل عدم ظهور المشترك في جميع المعاني فيحتاج الى دليل وحيث لم
يثبت فالاصل هو الاجمال بلا فائدة ولا اشكال فان قلت مرجع هذا الاصل الى انا نعلم بالاجمال و
ظهور المشترك عند الاطلاق في جميع معانيه ونحن لا نعلم هذه الدعوى فيجب عليك اقامة الدليل على
هذا الاصل قلت ان المراد من الاصل في المقام هو الاصل لفظ الفقاهتي الذي مرجعه الى انا لا ندري
ظهور المشترك في جميع معانيه فاذن لا بد في مقام الفقاهة والعمل من ان يحمل المشترك على الاجمال لا
ان يكون المراد من الاصل هو الاصل الاجتهادي والله مرجعه الى انا نعلم الاجمال حتى وجب علينا اقامة
الدليل عليه وبالجملة ان المراد من الاصل ان الظهور يحتاج الى دليل يثبت حيث
نلت انا لحقيقة مقتضية للظهور ولذا يقال ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما لم يعلم الوضع و
فالمراد فالاصل هو الظهور لم يثبت المانع قلت كلا ان الحقيقة على الاطلاق مقتضية للظهور نعم

المقام

اللفظ المستعمل في الحقيقة هو الحقيقة الواحدة اي كان اللفظ مستعملا في الحقيقة الواحدة
وهي مستعملة في فرض المسئلة فان قلت ان الحقيقة الواحدة كانت مقتضية للظهور قبل
الحقيقة الثانية واذا كان الامر كذلك فلا بد من الحكم ببقاء الظهور قبل حصول الحقيقة الثانية
عملا بالاستصحاب فاذا ثبت الظهور بالنسبة الى الحقيقة الاولى ثبت بالنسبة الى الثانية
بالاجماع المركب في المسئلة لان كل من قال بالظهور في الحقيقة الاولى قال به في الثانية قلت
انا نعارضك بالمثل ونقول ان المعنى الحاصل في الحقيقة الثانية كان مجازا ظاهرا قبل صيرورته
معنى حقيقيا واذا كان كذلك وجب الحكم ببقاء عدم الظهور بعد حصول الحقيقة وصيرورته معنى
حقيقيا فاذا ثبت عدم الظهور بالنسبة الى الحقيقة الثانية فيثبت بالنسبة الى الحقيقة الاولى
بالاجماع المركب فان كل من قال بالاجمال في الثانية قال به في الاولى ايضا اذ لم يفصل احد
بينهما في الظهور والاجمال بل كل من قال بالظهور قال به مطلقا وكل من قال بالاجمال ايضا قال به
كذلك ولكن الانصاف ان هذا المعارضة باطلة من حيث ان المعنى المزبور الحاصل في الحقيقة الثانية
قبل صيرورته معنى حقيقيا كان معنى مجازيا مرجوحا وقد انتفت المرجوحية بعد صيرورة اللفظ
حقيقة في المعنى الثاني ولم يبق اللفظ على مرجوحيته بل يكون اما مجملا او ظاهرا لا مرجوحا فلا بد
الا من بعد ما صار معنى الثاني معنى حقيقيا بين كونه مجملا وبين كونه ظاهرا وعلى التقديرين
لا معنى للمرجوحية وحيث انتفت المرجوحية يتبين فساد الاستصحاب لانتفاء موضوعه وهو
المرجوحية وحيث تبين فساد الاستصحاب يتبين فساد المعارضة فالحق في الجواب ان
يقال ان الاستصحاب المتمسك به في ظهور الحقيقة الاولى فيه المنع لانتفاء موضوعه بعد ثبوت
الحقيقة الثانية لانتفاء ذلك الظهور نظرا الى ان قبل ثبوت الحقيقة الثانية كان اللفظ ظاهرا
في ارادة المعنى الواحد ليس الا ولا ريب ان هذا قد انتفى بعد حصول الحقيقة الثانية ثم هنا
مع انه يمكن المناقشة في حجية الاستصحاب في اللغات ومنها عدم تبادر الجميع عند اهل
العرف فانهم يتوقفون في الالفاظ المشتركة حيثما لم تقم قرينة معينة ولا ريب انه لو تجرد
مقام عن الاستصحاب بعضه ولو كان الظهور في الجميع ثابتا لكان الجميع متبادرا وقد عرفت انهم
عند سماعهم يتوقفون ومنها ان الغالب في الالفاظ المشتركة ضعيف منها الاشتراك
فان الغالب في الاستعمال المشترك هو استعماله في المعنى الواحد كما لا يخفى على المتتبع والظن يلحق
الشيء المشكوك فيه بالاعم الاغلب فكيف يمكن دعوى الظهور في الجميع مع ان الحال على انه لم
يوجد مثال كان المشترك مستعملا في الجميع كما صرح به جماعة وقد وجدنا انه يدل النادر
واما اعتبار الاجمال فلا يثبت هذه الدعوى الظهور في النفي ايضا لان النفي انما يقتضي
نفي المعنى المستفاد من الاثبات ولا تم ان المراد العموم ولو سلمنا التقول بانه لا يقتضي الظهور في
الجميع حتى بالنسبة الى الالفاظ المشتركة بين المعاني في الحقيقة كما لا يخفى مع ان الادلة التي ذكرناها الدالة
الدالة على الاجمال لكونها جارية في النفي ايضا فيضعف القول بالظهور في الجميع في النفي دون الاثبات
ايضا كما لا يخفى فتدبر والمختار الاول ايضا ووجه منها ما مر من الاثبات كقولهم ان التقدير

ايضا وثالثا انا لو سلمنا ذلك لنقول ان فهم العرف بما رضى فهو مقدم على الاصل فتأمل ورابعا انا لو سلمنا
ذلك لنقول ان البيان كما يتحقق بالحمل على الجميع كذا يتحقق بالحمل على المتيقن وهو احد المعاني على سبيل التخيير
واختيار الحمل على الجميع دون ما ذكرناه لا دليل على ترجيحه عليه فان قلت ان الحمل على المتيقن واحد لا بد ان يكون
مجازا والحمل على الجميع حقيقة وهي اولى من المجاز وارجح منه فلا يمكن الترجيح بلا مرجح وهذا ايضا
من جملة ثمرات جواز استعمال الحقيقة وعدم جوازه قلت ان الحمل على مثل هذا المجاز اولى من الحمل على نحو ذلك
الحقيقة اذ الاستعمال في المتيقن اكثر من مثل هذا الاستعمال العجيب الصادر من الجاهلات [illegible] بعدم وقوع
الحقيقة وللسابع ما عرفت من عدم تبادر الجميع عند التجرد عن القرينة وخامسا ان هذا الوهم انما يتم فيما
اذا علم بانتفاء القرينة في زمان صدور الخطاب واما لو لم يعلم فلا يتم كما لا يخفى فان قلت ان القرينة منفية
بالاصل لانها امر حادث فالاصل عدمها قلت ان هذا الاصل لا يجري في القرآن لما ثبت
معارض بالظاهر اذ الظاهر كون الخطاب حين الصدور بالقرينة ولان الغالب في استعمال المشترك
مع القرينة ومنها ان المشترك ظاهر في الجميع بدليل الحكمة فان الحكمة في نحو قوله تعالى احل الله
البيع كما تقتضي حمل المطلق فيه على العموم فكذا تقتضي حمل المشترك على الجميع اذ لا فرق بينهما بل يمكن
دعوى الاولوية في الالفاظ المشتركة نظرا الى ان الحكمة اذا اقتضت صرف اللفظ عن الحقيقة بحمل
النكرة المنفية على العموم فلا ريب انها تقتضي حمل المشترك على جميع المعاني الحقيقية وبالجملة
الحكمة اذا اقتضت العموم والبيان في النكرة فلا بد ان تقتضي ذلك ايضا في المشترك لاتحاد الوجه و
فيه اولا انا نمنع العموم بعد ثبوت مقدمات دليل الحكمة ومن جملتها ثبوت كون الكلام في مقام البيان
لا في مقام الاجمال ولا ريب ان مجرد صدور الكلام لا يستلزم ذلك ولذا نقول ان الاجمال قد يقصد
بل التعبير بلفظ المشترك دون الالفاظ المبينة دليل على ارادة الاجمال فيمكن دعوى اصالة الاجمال
في الجملة المجردة عن القرينة بلا فرق بين المشترك وغيره اذ لو كان المقصود هو البيان لعبر
بالبيان كما هو ظاهر هذا الدليل اخص من المدعى وثانيا انا لو سلمنا كون المشترك المجرد ظاهرا
في الجميع بدليل الحكمة لنقول ان ذلك في صورة تبين عدم القرينة على البيان حين صدور الكلام
واما في صورة الشك في وجودها كما هو الحال في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة النبوية
والاخبار الواردة عن الائمة فلا يتم هذا الدليل لما مر سابقا من ان دفع القرينة [illegible] ان
الظاهر اقترانها بالقرينة في المشتركات وعدم تجردها عنها نظرا الى الغلبة [illegible] مقدم على الاصل
فيحصل الشك كما لا يخفى وان كان الاصل مقدما على الظاهر في بعض المقامات ثبوت الاجمال في نحو
زماننا هذا مع البيان في زمان الخطاب او في وقت الحاجة لا يستلزم الحمل على الجميع عند الجميع
من حيث ظهور اللفظ وقاعدة الحكمة واصالة البيان [illegible] مقتضيين لذلك الا لو قطعنا بثبوت
البيان في ذلك الزمان ولكن البيان خفي علينا في هذا الزمان اذ لا فرق بين القطع والظن المعتبر
الحجية كما لا يخفى فثمرة المسئلة على هذا الفرض بالنسبة الى الخطابات المعتبرة قليلة [illegible]
ومنها ان قاعدة الاحتياط ومنها انه لا يستلزم الظهور في الجميع كما هو صريح هؤلاء في [illegible] التمسك
بهذه القاعدة [illegible] من عدم الظهور فان الاحتياط معناه الاخذ بالاوثق فيما لا علم فيه فهو لا

المفصل حد الاجمال المطلب [illegible]
ذكره المؤلف [illegible]
[illegible]
١٣

لا يمكن [illegible] على النبي [illegible] وقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية وقوله
والملائكة [illegible] الاية والجواب عنها قال الم [illegible] منع ثبوت الاشتراك ومنع ثبوت استعماله
في اكثر من معنى واحد ان بعد تسليم ذلك كله نمنع كون القرينة على ارادة الجميع موجودة فيها فالكلام انما
هو في صورة التجرد عن القرينة ومنها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان اريد بهذا الاصل
ان كل ما هو حقيقة الاصل يقتضي كونه مقصودا من اللفظ فالاصل تم ولا اصل له لعدم دليل عليه بل
الدليل على خلافه موجود وهو الوجوه الثلثة المتقدمة وبعبارة اخرى نمنع هذه الكلية بحيث يشمل
المقام اذ لا دليل عليها الا من اجماع اذ المسئلة خلافية ولا من عقل ولا من لغة وان اريد منه ان الاصل
في الالفاظ ان يكون مستعملا في حقيقته لا في مجازه فهو مسلم ولا يجدي نفعا كما لا يخفى ومنها القياس
على الحقيقة المتحدة الاشتراك في العلية وهي الحقيقة فكما ان اللفظ ظاهر في الحقيقة الواحدة فكذلك في
الحقائق المتعددة لجامع الاشتراك وهو الحقيقة اذ مناط الظهور هو الحقيقة الموجودة في المقيس والمقيس
عليه وفيه اولا انه قياس وثانيا انه مع الفارق والفرق ظ وهو الوحدة والتعدد ومنها
ان الاصل في كلام الحكيم هو دون الاجمال وفيه اولا ان الدليل اخص من المدعى بناء على تخصيص هذا
الحكم بكلام الحكيم اذ المدعى ان المشترك الصادر من العاقل حكيما كان او غيره ظاهر في الجميع والدليل يدل
على ان المشترك الصادر من الحكيم ظاهر في الجميع لان الاصل في كلامه البيان اللهم الا ان يقال ان المراد
ان البيان مختص بكلام الحكيم كما هو الظ من الدليل بل ذكر الحكيم من باب التمثيل فلا يرد هذا الايراد و
ثانيا انه ان اريد ان الاصل يقتضي ان يتكلم الحكيم بالبيان دون الاجمال فهو مسلم ولا يجدي نفعا في الكلام
في المقام فانا لم نقل المشترك ظاهر في الجميع الا في ان الحكيم يجوز له ان يتكلم بنحو الاجمال لا ان البيان قد
يجتمع مع القرينة ايضا ولا يستلزم كونه مقترنا مع اللفظ المجرد من القرينة بل المشترك لا
يكون بدون القرينة فلا بد للبيان منها ان الاجمال قد يكون مقصودا للحكيم ايضا كما ذكرناه
سابقا فان اريد ان كلما صدر عن الحكيم الاصل فيه ان يكون مبينا حتى بالنسبة الى المجملات كما نحن
فيه فهو اول الكلام والحاصل ان اريد ان الاصل يقتضي ان يتكلم الحكيم بالبيان دون الاجمال فهو
مسلم ولكن لا يجدي نفعا وان اريد ان الاصل في الالفاظ المجملة التي يتأتى حملها كما نحن فيه
يقتضي ان يكون محمولة على البيان فهو اذ قد يعلم ان المقام مقام البيان فلا بد ح من حملها على البيان
وقد يعلم ان المقام مقام الاجمال فيجب ح الحمل على الاجمال كما ذكرنا هنا تفصيلا وقد يشك فيه ويحتمل
انه لم يعلم بان المقصود هل هو البيان او الاجمال فلا بد ح من اجراء اصالة البيان لا بالتقدير المذكور
بل بالاستقراء في كلام الحكيم فان اغلب الالفاظ الصادرة من الحكيم انما كان بطريق البيان فالظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب لكن على هذا التقرير لا يختص ذلك بالحكيم لان الالفاظ لا تحملها بل اكثرها
بالنسبة الى غير الحكيم يكون من المبينات دون المجملات وكيف ما كان انما ينفع هذا الاصل في صورة
الشك في كون اللفظ مبين الدلالة او مجمل الدلالة اذ يحكم ح بالبيان واما لو علمنا باجمال اللفظ من حيث
الدلالة فلا يحكم بالبيان اذ لم يتم دليل على ان الاصل في كلام الحكيم هو البيان حتى بالنسبة الى المشتركات
وغيرها من المجملات التي ثبت اجمالها بالدليل [illegible] لما تقدم من الوجوه الثلثة الدالة على [illegible]

ظهور فيه كما هو واضح نعم على القول بوجوب الحمل على الجميع كما عن القاضي لا يرد هذا الايراد
لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا ثمرة في البحث في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط
لانا نقول كيف لا ثمرة فيه والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على الجميع حيثما يطلق مجردا عن
القرينة سواء كان في مقام التكليف والاخبار بخلاف ما انه لو كان من باب الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم
الا في مقام التكليف وايضا لو كان من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني
بخلاف ما اذا كان من جهة الاحتياط وهذا واضح ومنها ان المشترك لو لم يكن ظاهرا في الجميع وكان
مجملا لزم القبيح على الحكيم لان التكليف بالمجمل قبيح عليه وفيه اولا انا لا نسلم عدم جواز التكليف بالمجمل مطلقا
حتى فيما امكن فيه الاحتياط بل نقول فضلا عن جوازه هو واقع كما يجيء في تحقيق المسئلة في بحث المجمل
والمبين انشاء الله وثانيا ان الدليل اخص من المدعى اذ كلامنا ليس في جهة التكليف بالمجمل فقط بل
في ظهور المشترك في جميع معانيه وعدمه والنسبة بينهما عموم من وجه مع انا لو قلنا بذلك لنقول
بالظهور في صورة تبين عدم القرينة واما في صورة الشك فلا كما لا يخفى ومنها قول سيبويه ان
قول القائل لغيره الويل له دعاء وخبر وهذا انما يعقل ان يكون مقصوده من هذا الكلام بيان الوضعين
كما هو الظاهر منه لا لزوم ارادتهما معا ومنها ان المشترك لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء
او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والكل باطل فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم تعطيل
اللفظ وخلوه عن الفائدة وهذا باطل بالبديهة والضرورة واما بطلان الثاني فلانه ان كان من
جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه وان كان لا من سبب فهو ترجيح
بلا مرجح وهو باطل واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشارع مع كونه في مقام
البيان فيلحق به على البحث لا يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع وفيه ان هذا الوجه مركب من مقدمات
الحكمة ومن ان الاصل في كلام الشارع هو البيان دون الاجمال وقد عرفت ضعفها لاثبات المدعى وقولك
يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشارع فيها في بعيد فيه اذا تضمن مصلحة وقولك ان الغالب البيان فيه
ان الغالب عدم استعمال المشترك في جميع معانيه حتى انحصر البيان في ارادة الجميع ثم لا نكرانه بارادة
المفرد المشترك مجازا الشيخ انه على المختار من ان الالفاظ المشتركة مجملة فهل هي كذلك مطلقا ام ظاهرة
في الواحد ومجملة بالنسبة الى تعيين الواحد كما هو ظاهر السلطان وعن المحقق الثاني ووافقنا السلطان نظرا
الى التبادر والغلبة فان الالفاظ المشتركة انما تستعمل في الاغلب في المعنى الواحد دون المتعدد
والعلم الحاصل بالتبادر الوحدة منها وما ادعيناه هنا لا ينافي ما ادعيناه سابقا من تبادر
نفس المعنى في حال الانفراد على ما لا يخفى على المتدبر وبالجملة لا اشكال في تبادر ظاهره في
المعنى الواحد بل صاحب المعالم ره جعل الوحدة جزء للحقيقة نظرا الى تبادرها وتظهر ثمرة
المختار والقول بعدم تبادر الواحد منها فيما اذا قامت القرينة على ارادة احد المعاني كالجارية
مثلا مخصوصا على احتمال الاجمال يحكم بكون اللفظ المشترك مجملا بالنسبة الى غير هذا المعنى
من المعاني الاخر ولم يعلم انها ايضا تكون مرادة من اللفظ ام لا واما على الاحتمال المختار فيكون
لفظ المشترك مبينا بمعنى انا نعلم كون باقيها غير مراد ولكن الثمرة العملية في الخطابات التكليفية

عن معلومية

عن معلومية نظرا الى وجوب الرجوع الى البراءة الاصلية على الاحتمالين نعم تظهر الثمرة في الخطابات
اذا قلنا بوجوب الاحتياط في نحو المجملات وان كان الشك في التكليف بالنسبة الى الخصوصيات
لان على الاحتمال الاجمال يحكم بالوجوب عملا بالاحتياط وعلى الاحتمال المختار يحكم بعدم الوجوب
هذا اذا قام الدليل على ان احد المعاني بخصوصه مقصود من اللفظ واما لو دل الدليل على كون
احد المعاني متعلقا للحكم فلا بد من تخصيصه او على فرض الرجوع الى البراءة الاصلية على الاحتمالين فهل
يرجع اليها في صورة انعقاد الاجماع مثلا على وجوب احد المعاني بخصوصه ولكنه لا يدل على ارادته من
اللفظ ام لا اشكال فيه من ثبوت الاشتغال بذلك اللفظ وثبوت وجوب احد المعاني من الخارج
لا بشرط ومن ذلك الاشتغال اليقيني لاحتمال ان يكون ذلك الواحد المتعلق بحكم الاجماع غير المعنى
الذي قصد من اللفظ وان المامور بالامر اللفظي مامور بتحصيل ما قصد من اللفظ ومقتضى ذلك وجوب
الاتيان بالجميع تحصيلا للبراءة اليقينية ومن انه لو كان الواجب باللفظ غير الواجب الذي ثبت
بالاجماع لزم تعدد التكليف وهو خلاف الاصل ومقتضى ذلك هو البراءة ولعل الثاني اقوى وان كان
الاول احوط واولى الثالث انه على فرض الاجمال وعدم ظهوره في شيء لا في الواحد ولا في الجميع فهل
هو مجمل مطلقا حتى فيما اذا كان عاما كقولك ائت بكل عين ام لا بل هو ظاهر في الجميع في العموم الحقيقي
ان كلمة كل وامثالها كما عرفت تفيد عموم المتعلق وثانيا بعد ملاحظتها انه كان واحدا فيفيد العموم بالنسبة
اليه وان كان اكثر فيفيد العموم بالنسبة اليه ولكنك عرفت ان المتعلق في المشترك ظاهر في الواحد
فاداة العموم تفيد العموم بالنسبة الى ذلك الواحد ولكن الظاهر من قولنا كل عين هو العموم بالنسبة
الى جميع المعاني من باب المجاز وارادة المسمى وبالجملة المشترك غير ظاهر في جميع المعاني على نحو الحقيقة
مطلقا وان كان ظاهرا فيه بطريق المجاز في بعض المواضع كما اذا وقع بعد اداة العموم الرابع انه على
فرض الاجمال هل هو مجمل مطلقا حتى فيما اذا كان احد المعاني متبادرا او لا بل يكون حينئذ من قبيل المطلقات
المنصرفة الى بعض افرادها المتبادرة وبعبارة اخرى لو تبادر من لفظ المشترك بعض المعاني بخصوصه
كالباكية من لفظ العين مثلا فهل يحكم بكونه هو المراد ام يحكم بالاجمال كما في صورة عدم التبادر
ام يحكم بكونه هو المراد على القول بان المشترك ظاهر في الجميع دون القول الاخر نظرا الى انه القدر
المتيقن ام يكون الامر بالعكس فيحكم بانه هو المراد خاصة على القول بالاجمال في المشترك واما على القول
بان المشترك ظاهر في الجميع فلا يحكم بانه هو المراد خاصة بل يحكم بان المراد هو الجميع كما في صورة
التواطي احتمالات والتحقيق انه على المختار من ان الالفاظ المشتركة غير ظاهرة في الجميع لا يحكم
الا بالاجمال كما في صورة التواطي لعدم تيقن ارادة المتبادر من لفظ المشترك بخلاف المطلقات
فان ارادة المتبادر متيقنة فيها ولهذا يحكم بالاخذ به في المطلقات نظرا الى ان علة الفهم هو
ومقتضاها هو الحكم بالاخذ بالجميع في المشتركات ليحصل البراءة اليقينية نعم اذا كان التبادر
تبادرا بينا بحيث لو اطلق اللفظ المشترك لا يفهم منه الا ذلك المتبادر كان المشترك حينئذ ظاهرا فيه
وكان من الالفاظ المبينة واما مجرد التبادر فلا يقتضي ذلك الا ان يقال انه ح مرجح
وفيه انه لم يثبت لنا حجية مثل هذا التبادر مع انه لا بد من القاعدة الاشتغال بالامر المجمل نعم يحتمل ذلك في

١٩٤

صورة التخيير عدم امكان الاحتياط والحاصل ان التبادر المذكور على قسمين احدهما ان يكون مبينا
لعدم ارادة غير المتبادر والاخر ان لا يكون كذلك كالتبادر الحاصل في المطلقات فالتحقيق في المقام هو ان يقال ان
التبادر لو كان موجبا للبيان بحيث لو كان ذلك التبادر في المطلقات لكان مبينا لعدم ارادة المطلق من اللفظ
كالتبادر من لفظ او يحصل المراد من ذلك اللفظ بنحو صحيح اليه ويكون ذلك اللفظ المشترك مبينا في [illegible]
المعظم المتبادر واما لو لم يكن موجبا لذلك بحيث لو فرض في المطلق لكان موجبا للاجمال فارادة المطلق فالحق
عدم كون ذلك التبادر موجبا للبيان فحكم حكم سائر المجملات كما في صورة التواطي حيثما يمكن الاحتياط واما مع عدمه
فيحتمل وجوب الاخذ بالمتبادر اخذا بالاحتياط ويحتمل التخيير عملا باصالة البراءة عن التعيين فان قلت
كيف يحكم بكون مثل هذا التبادر موجبا للبيان في التبادر في المطلقات ولا نحكم هنا بانه موجب للبيان قلت
حتى نقول بالبيان في المطلقات من باب التبادر بل من جهة كون المتبادر متيقنا في تعلق الحكم به فان
المراد من المطلق لو كان نفس الاطلاق فالمتبادر من افراده وان كان غير المتبادر فهو وعلى التقديرين
المتبادر متيقن في تعلق الحكم به لان الامر دائر بين كونه متعلقا للحكم من باب الخصوصية او من باب
التخيير وليس الامر في المشترك كذلك فان قلت التبادر في المقام وان لم يكن موجبا لارادة المتبادر
لكن يمكن الحكم بكونه متعلقا للحكم من باب جعله مرجحا لذلك قلت هذا الكلام انما يتم لو قلنا بعدم وجوب
الاحتياط في هذا المقام اذ لم يمكن الاتيان الا باحد من المعاني واما لو قلنا بلزوم الاحتياط كما هو الاظهر فلا
يتم هذا الكلام وكيفما كان فكل ذلك على التبادر واما على القول بان الالفاظ المشتركة ظاهرة في الجميع فالاظهر
هو وجوب الاخذ بالمتبادر لانه متيقن ومنع غيره معلوم فيحكم بعدم الوجوب عملا باصالة البراءة هذا بناء
على كون ظهور المشتركات كظهور المطلقات كما هو الظاهر فكان التبادر فيها موجبا للتشكيك ان لم يكن
موجبا للظهور وكذا في المشتركات واما بناء على فرض كون المشتركات كالعمومات كما عن الشافعي فلا بد
من الحكم بالعموم بالنسبة الى جميع المعاني كما يحكم بالعموم بالنسبة الى جميع الافراد في العمومات ولكن
هذا البناء بعيد عن التحقيق جدا لعدم قرينة فعل ظهور المشتركات اقوى من ظهور العمومات ومثله لو
اضعف احتمالات ولا وجه لكون ظهور المشتركات اضعف ونظير المقام فيما لو حصل التعارض بين المشترك
والعام بل يمكن اعتبار التبادر في المشتركات على هذا التقدير دون التقديرين الاولين على تقدير كونها كالعمومات
لان دلالتها اضعف من العمومات ولكن لا يخفى من شيء ان هذا سر الشريا بناء على القول بالاجمال وعدم الظهور
في الجميع فهل هو مجمل حتى فيما اذا ورد في مقام ترك الاستفصال ثم على فرض البيان لا بل يحكم بانه كالمطلقات
يفيد العموم في مقام جواب السؤال مع ترك الاستفصال ثم على فرض البيان في العموم في ترك الاستفصال
فهل هو يفيد العموم ويكون مبينا للشافعيين خاصة اولهم وللقائلين بالاجمال فيفيد العموم كالمطلقات
بلا فرق بل افادة ترك الاستفصال العموم في المقام اقوى من افادته في المطلقات ويجيء
زيادة التوضيح في بحث ترك الاستفصال انشاء الله ولكن الحكم بالعموم لاجل ترك الاستفصال في المشتركات
انما هو فيما ثبت فيه انتفاء القرينة واما في صورة الشك فلا يحكم بالعموم لعدم ثبوت انتفاء القرينة لما
من مجلس الخطاب اما ان يعلم بانتفاء القرينة في زمان الصدور ولا يعلم به فان كان الاول فلا شك في افادة
العموم بنفس القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالحاضر في مجلس الوحي والخطاب وان كان الثاني فالحق عدم

جواز الحكم

جواز الحكم بالعموم لما مر من عدم ثبوت انتفائها حال الصدور واثباته بالاصل في المشتركات قد عرفت
انه لا وجه له لانه معارض بالشك وهو غلبة وجود القرينة كما هو حقه وهذا هو الفارق بين المشتركات
والمطلقات ولذا يحكم بالعموم في المطلقات المجملة الواردة في مقام جواب السؤال مطلقا حتى في صورة الشك
في القرينة عملا باصالة عدم القرينة التي لا معارض لها ولا يحكم بالعموم في المشتركات في الصورة
المزبورة وبالجملة ترك الاستفصال مع احتمال السؤال يقتضي العموم في المقال ولكن المعتبر في احتمال السؤال
انما هو الاحتمال الحاصل في زمان الصدور دون زماننا هذا فلو كان السؤال مبينا في ذلك الزمان و
مجملا في زماننا هذا فلا يحكم بالعموم بل يحكم بالاجمال بلا ريب ولا اشكال السادس قال السيد
الاستاد دام ظله اذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حينما
يطلق التوقف في الدلالة والرجوع الى مقتضى القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في
احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب
الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين فيعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة
للعلم بارادة خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظن كانت معتبرة وصارت قرينة الى
خلافه ويدل ذلك جريان عادتهم واستمرار طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم ومن قواعدهم انه
لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان المتكلم باللفظ المشترك كان
اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما
تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لانه جعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق
والاطلاع فالذي يقتضيه اصالة عدم الحادث وتاخره عدمها فيتوقف فيها الا انه اذا
ان يعلم بثبوت ملاحظة في زمان التكلم وباطلاع المتكلم عليها كما هو الغالب فيحصل الشك
في كونها هذه الغلبة معتبرة فانه يحكم بعدم التوقف حينئذ الا مع الاتفاق مع هذه الغلبة الاصالة
عدم النقل الا خلافه فيكون الغرض مما اطلع على هذه المتكلم قد تبين سابقا انه يحكم
بالاحتفاظ بالغالب لما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد المعنيين من كون لفظ مثلا اذا شاع في
كثرة استعماله فيه سواء كان ذلك باعتبار الرواية منه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان القول
من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل زرارة كان المراد
ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ولكن لا يخفى ان الغلبة
تختلف باختلاف المقامات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الغلط ويحصل الاطمئنان منهاج
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى
بان يكون كل واحد منهما متعلقا للحكم ومورد النفي والاثبات ولكن ينبغي تحرير محل النزاع ثم ذكر مقالة ورد
هو ان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز اذا استعمل فيه يخرج عن حقيقة ثم احدها ان يستعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي المفرد لا معين ولا كلام في صحة ذلك و [illegible] الوضع موجبا لعصر هذا الاستعمال
سواء قلنا بان الوحدة لازمة للوضع او قلنا بانها مناسبة الذاتية اذ القائل بها لا ينكر جواز الوضع
ثم للهيئة الوضع للفظ وقلنا بالمناسبة الذاتية وعلقنا بالمناسبة بين اللفظ والمعنى فهل مجرد

باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه

وجود المناسبة يوجب صحة الاستعمال كما هو مذهب الامام لا بل يحتاج الى ثبوت الرخصة من العرب او اهل
اللغة ففيه اشكال لكن الظاهر عدم كونها موجبة لصحة الاستعمال لان غاية الامر يحصل الدلالة من باب لكن
ولكن كون اللفظ عربيا او عجميا لا يعرف من باب المناسبة بل لا بد من ثبوت الرخصة من اهل اللسان كالعرب
والعجم حتى يعد عربيا او عجميا وبالجملة لما يكون اصل القول بالدلالة لا ذاتية فلا ينبغي الكلام
فيه فنرجع الى ما هو التحقيق عند المحققين من كون الدلالة بالوضع فنقول ان الوضع بما هو وضع موجب
لصحة الاستعمال بلا اشكال الا فيما يثبت فيه المنع اما شرعا كاستعمال الشيخ والفاضل عليه رحمته بناء على كونهما
موضوعين للمطلق من شيئية الفضل والشرف او لغة كاستعمال اسماء الاشارة فيما وضعت له بناء على
مذهب القدماء من كون الموضوع له فيها عاما او من عدم صحة استعمالها فيه سواء كان المنع مرجعه الى الحكم
التكليفي بمعنى ان يكون اللافظ بالمنهي عنه مستحقا للعقاب وان كان الاستعمال صحيحا كما في قول الشارع
الباري مرجوعا الى الحكم الوضعي بمعنى ان الكلام المشتمل عليه غلط وان لم يكن اللافظ مستحقا للعقاب
كقولك ضرب زيدا بالنصب او الى الحكم التكليفي والوضعي معا وثانيها ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى
واحد وقد مر الكلام فيه في المشترك وثالثها ان يستعمل في المعنى المجازي الواحد ولا كلام في جوازه
في الجملة انما الاشكال في ان المصحح للاستعمال في المجاز هو الرخصة او العلاقة وعلى الثاني فهل هي
مقتضية للجواز مطلقا الا اذا ثبت المانع مثل الوضع او مقتضية في الجملة الحق ان مقتضى اصالة توقيفية
اللغات انما هو الاقتصار على ما ثبت صحة استعماله من العرب خاصة او ثبت فيه الرخصة من الواضع
نوعا فلا بد لصحة الاستعمال من احد الامرين اما ثبوت الاستعمال بخصوصه من اهل اللغة واما الرخصة
النوعية فلو ثبت استعمال اهل اللغة او علم صحة الاستعمال مجازا عند العرف والعادة في موضع من
المواضع لا احتياج الى العلم بالعلاقة بل هذا القدر من الرخصة كاف في صحة الاستعمال وان لم يثبت
منهم الاستعمال في مورد فلا بد في صحة الاستعمال من العلم بوجود العلاقة والاشكال في انه هل يكفي
مجرد وجود العلاقة في صحة الاستعمال حتى يثبت المانع كما هو مذهب الامام او لا بل الامر بالعكس وذلك بمدار الاستقراء بمعنى ان
الاصل عدم الجواز حتى يثبت المقتضي ولا شك ان مقتضى الاصل كما عرفت هو الثاني اقتصارا فيما خالف
الاصل على القدر المعلوم ورابعها ان يستعمل في المعنيين المجازيين والكلام فيه بعينه هو الكلام في المجاز
الواحد بمعنى انه لو ثبت صحة الاستعمال من الخارج اي من جهة استعمال اهل اللغة فلا يحتاج الى العلم بثبوت
العلاقة وعليها ثم واما لو لم يثبت صحة الاستعمال فالعلاقة مقتضية للصحة لكن بعد حصول
فيه الرخصة من جهة الاستقراء ونحوه فالقول بان العلاقة مقتضية للصحة مطلقا الا فيما ثبت فيه المانع
ضعيف اذ لم يثبت من الواضع هذه الرخصة على نحو الكلية كما قررناها فتدبر وخامسها
ان يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهذا الاستعمال يمكن باحد من الوجوه المذكورة التي
عرفتها في بحث المشترك ويكون محل النزاع هنا ما كان محلا للنزاع في مسئلة جواز استعمال المشترك
في اكثر من معنى وهو ان يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بطريق الاستقلال بان يكون
كل واحد منهما متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات واما لو استعمل في معنى معينا عاما شاملا
للمعنيين مثل ان يقول لا اضع قدمي في دار فلان واريد منه عدم الدخول لا راكبا ولا ماشيا فيسمى هنا

بعموم المجاز

بعموم المجاز ولا خلاف في جوازه وكونه مجازا ظاهرا خارجا عن محل النزاع ومن ذلك يظهر بعض محل الاشتراك
ايضا وربما فسرهما بعض بالمعنى الذي هو محل النزاع في المبحثين والمشترك هو الاول ولا مشاحة
في الاصطلاح والحاصل ان محل النزاع انما هو فيما اذا استعمل اللفظ واريد منه في الاستعمال
الواحد المعنيان بخصوصهما بان يكون كل منهما مناطا للحكم واستظهر بعض من الورود والمعقود
ولا بن السيد الشريف في بعض حواشيه وبعض آخر ان هذا هو عموم المجاز وهذا هو المنازع فيه
ولا مشاحة في الاصطلاح كما لا يخفى اذا عرفت المقدمة وتحرير محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا
في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على قولين احدهما المنع مطلقا وثانيهما
الجواز ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى
المعنيين والاظهر الذي لا محيص عنه المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع في بعض الموارد
والمنع في بعض آخر لنا على الثاني اما على الجواز في الجملة فللاتفاق من علماء الادب بل جميع اهل العربية
على جواز التغليب مجازا وليس هو الا استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ولكن
يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال فلا يجوز في القمرين ارادة ابن عم اقمار وحقيقيين
ومجازيين وكذا في الشمسين والحسنين ونحوها واما على عدم الجواز في الجملة فلما ذكرنا في عدم
الجواز في المفرد وعلى الثاني فلان الاصل اذ قد عرفت في المقدمات ان مقتضى القول بتوقيفية اللغات
من الواضع وحيثما لم يثبت الحكم بالعموم ونحوه منها الرخصة في نوع الحقائق والمجازات ومجازاته نظرا
الى توقيفية اللغات وكون الاستعمال في حال الوحدة ما دونا فيه من قبل الواضع وجائزا بالاتفاق
المعنى المجازي لا يجوز ارادة المعنى الحقيقي ايضا لا العكس نظرا الى التوصيف والتوقيف لا يقال ان الاصل
الجواز نظرا الى ان المقتضي للجواز موجود وهو الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقي والعلاقة بالنسبة الى المعنى
المجازي اذ الكلام في صورة وجود العلاقة والمانع غير معلوم بناء على القول باعتبار الوحدة في الوضع
ضعيف جدا لانها غير معتبرة قطعا لانا نقول ان الاصل عدم الجواز ولو سلمنا بان العلاقة مقتضية للجواز
مع ان الشك في المقام لم يتعلق بكون العلاقة مقتضية لذلك او لا بل انما تعلق بان وجود القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة شرط في المجاز ام لا ولا شك ان مقتضى الاصل هو الاشتراط نظرا الى توقيفية اللغات
وكون القدر الثابت من صحة الاستعمال مجازا انما هو استعمال اللفظ فيه حال وجود القرينة
المعاندة واما بدونها فمشكوك فيه فالاصل عدم الجواز حتى يثبت الجواز بل مقتضى هذا الاشتراط
في المجاز لا يمكن ارادة الحقيقة والمجاز معا باستعمال واحد مع القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة اللازمة
لارادة المجاز لا يمكن ارادة الحقيقة على انا لا نم ان العلاقة خاصة مقتضية لتحقق المجاز الا مع كون القرينة
المذكورة جزء المقتضي نظرا الى ان ما يقتضيه الاصل المذكور فكيف يحكم بجواز الاستعمال في المعنيين مع
حصول المنافاة في البين والحاصل ان الاصل عدم الجواز ولا يخرج عن الاصل الا بما يخرج عنه الاصل حتى يرتفع المانع
فلا بد من الاخذ بما فيه اقتصارا على القدر الثابت بالاتفاق فان قلت المتن الى غرض [illegible]
المقام لان مقتضى اطلاق كلمات علماء الاصول في تعريف الحقيقة والمجاز هو ان العلاقة خاصة مقتضية
للجواز لاعتبارهم في تعريف المجاز مجرد العلاقة دون القرينة المعاندة كما توهم انهم صرحوا بان المجاز هو

193

استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لعلاقة ولم يشترط منهم احد القرينة المانعة قلت اولا ان الاخذ باطلاق
كلماتهم انما يصح لو لم يظهر منهم انهم ما ارادوا الاطلاق ولا ريب ان كلماتهم في مقام تعريف المجاز
وان اقتضت الجواز بحسب الاطلاق الا ان منهم من منع من جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي في
هذه المسألة التي نحن فيها متمسكا بحصول المنافاة بين الارادتين من جهة القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة ولا ريب ان مقتضى هذا التمسك ان القرينة المانعة شرط في المجاز كما ان العلاقة شرط
فمع وجود هذا القول في المسألة كيف يمكن التمسك باطلاقات كلماتهم في مقام تعريف
المجاز لاثبات كفاية مجرد العلاقة وكيف يمكن دعوى الاجماع على كفاية العلاقة ومر ان
الذكر ان المحكى من الاصوليين منعوا من الاستعمال في المعنيين بطريقي المجاز والحقيقة وان
القائل بالجواز شاذ نادر ومع هذا لو لم ندع الاجماع على اشتراط القرينة المانعة فلا يمكن
لك دعوى الاجماع على كفاية العلاقة ولعل عدم ذكرهم القرينة المانعة في مقام تعريف المجاز
لاكتفائهم بالظهور الحاصل في الذهن لبديهيات الاولية ان المجاز يحتاج الى تلك القرينة كما
اولان قصدهم بيان ما هو شرط في مطلق المجاز حتى الكناية ولا ريب ان الذي هو شرط في مطلق
المجاز الشامل للكناية ليس الا العلاقة واما القرينة المانعة فليست كذلك اذ هي شرط المجاز المقابل
للكناية لا لها كما لا يخفى وثانيا لو سلمنا ان مقتضى كلماتهم كفاية العلاقة وعدم اشتراط
القرينة المانعة وان كلماتهم ليست سالمة عن المعارضة المزبورة والمناقضة المذكورة ثم
نقول ان قولهم معارض بقول علماء البيان لانهم اشترطوا في المجاز القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة وحيثما وقع التعارض بين المتعارضين وجب التوقف في البين والرجوع الى الاصل ولا ريب
ان مقتضاه عدم الرخصة على انا نقول ان قول اهل البيان مقدم على قول علماء الاصول وارجح
منه لانهم من اهل الخبرة وكلام اهل الخبرة حجة بلا شبهة اللهم الا ان يقال ان حجية كلامهم بعد مخالفة علماء
الاصول لهم في محل المنع او النظر كما هو الحق والصواب ولكن الامر في المسألة ليس كذلك بل هذه
فرض لما عرفت من ان الاكثر من الاصوليين على المنع بطريقي المجاز والحقيقة وشاذ منهم
على جوازه ذلك فحط ضد كلام اهل البيان في هذه المسألة سالم عن المعارضة المعتبرة فيجب الاخذ به
ويجب اتباع قول اهل الخبرة سيما اذا اعتضد بكلام اكثر الاصوليين وحيثما دار كلامهم حجة فنصير حجة
اخرى على المدعى مضافا الى الاصل فالدليل على المنع حجة امران الاصل وقول علماء البيان ولا يتوقف
قول اهل البيان لا دلالة له في نفسه على اشتراط المجاز ما قلنا من القرينة المانعة فالتمسك به لاثبات
المنع من الاستعمال في المعنيين في محل المنع لوجهين احدهما انه لعله ان يكون مقصودهم
من اشتراط القرينة المانعة من ارادة الحقيقة هو اشتراط القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
خاصة من غير ارادة المجازي لا ان تكون مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقا حتى مع ارادة المجاز
معها وبالجملة المتقدم من القرينة المانعة على هذا الاحتمال هو ان يكون القرينة صارفة بارادة
المجاز لا ان يكون مانعة عن ارادة الحقيقة مع المجاز وهو غير ثابت وثانيهما انا لو سلمنا ان
مرادهم هو ما ذكرت لنقول غاية ما في الباب انهم اصطلحوا المجاز في ذلك ولا تكون صحة الاستعمال في

فادة مبنية

فادة مبنية على الاصطلاح وتعبارة او غاية ما يستفاد من كلامهم هو ان المتنازع هو المنع عن
الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي الذي هو مجاز باصطلاحهم وهو المشروط بالقرينة المانعة
وذلك لا يقتضي منع الاستعمال في الحقيقي والمجازي الاصولي مطلقا الا ترى ان الكناية مجاز عند الاصوليين
وليست بمجاز عندهم والحال ان الاستعمال في المعنيين جائز في الكناية فالحاصل ان المنع من جواز
الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي المصطلح عليه بين علماء البيان لا يستلزم المنع من جواز الاستعمال
في المعنى الحقيقي والمجازي الاصولي مطلقا لانا نقول هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلان
الظاهر المتبادر من القرينة المانعة الواقعة في كلامهم انما هي القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
مطلقا منفردة ومجتمعة مع المجاز لا المانعة عن ارادة الحقيقة خاصة فان قلت ان المتبادر
الاول وان كان كما ذكر في بادي النظر ولكنا نقطع ان هذا الظاهر غير مراد نظرا الى وجود القرينة عليه
وهي ان القرينة المانعة التي ذكروها لم تكن مانعة عن ارادة الحقيقة مع المجاز بل هي مانعة عن
ارادة الحقيقة منفردة فان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي قرينة مانعة عندهم والحال ان
يرمي لا ينافي ارادة الحيوان المفترس مع الرجل الشجاع نعم ينافي ارادة الحيوان المفترس خاصة
والحاصل ان هذا الظهور معارض بما شرطوه للقرينة المانعة فانهم قالوا يرمي في رايت اسدا يرمي
قرينة مانعة والحال انا نرى انه لا يكون يرمي الا قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة خاصة ولا تمنع
ان يراد المعنيان معا مع هذه القرينة كما لا مانع ان نقول رايت اسدا يرمي ونقصد تلك هذا
الذي ذكرت وان كان مسلما بحسب النظر الدقيق اذ بحسبه لم يكن مانعا عن ارادة المفترس مع الرجل
الشجاع بحسب حقيقة اللفظ ولكنه في العرف والعادة مانع عن الاستعمال اذ لا يفهم عرفا من رايت
اسدا يرمي الا كونه مانعا عن ارادة الحقيقة مطلقا ولذا لو قال احد رايت اسدا يرمي ونقصد بهما
لاستوحشوا عند ذلك وثانيا لو كان مراد علماء البيان من القرينة المانعة هو القرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي خاصة لما صح قولهم ان هذا هو الفرق بين المجاز والكناية واما
الثاني فلان الاستعمال الصحيح عند اهل البيان وغيرهم منحصر في الثلثة الحقيقة والمجاز و
الكناية لحصرهم الاستعمال الصحيح فيها فبناء على هذا لا بد من الحكم بعدم صحة الاستعمال الخارج
عنها باتفاق الكل اذ لو وجد عندهم استعمال صحيح غير الثلثة لذكروه وحيث لم يحصر الاستعمال
الصحيح فيها فلا بد من الحكم بعدم صحة استعمال ما هو خارج منها نعم اذا كان المجاز الاصولي
اعم من المجاز والكناية عندهم فلا اشكال واما اذا كان اعم من المجاز والكناية وغيرهما فلا بد من
الحكم بعدم صحة القسم الخارج من المجاز والكناية لحصرهم الاستعمال الصحيح في الثلثة المذكورة
فتلخص هنا ان الحق في المسألة هو عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي الاصولي اذا
كان بغير الكناية واما الجواز اذا كان بطريق الكناية فان كان مقصود المانعين المنع من الاستعمال
هو الاول ومقصود المجوز هو الثاني فيرتفع الخلاف من البين واتضح ان المانعين والمجوز لم يتوجه
منهما عدم ثبوت الرخصة وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد في الجملة ومنهما انه لو جاز لكان اما
حقيقة او مجازا وكلاهما منتفيان اما الحقيقة فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب

197

باعتبارين وهو ثالث وهو الحقيقة والمجاز باعتبارين ومنها انه لو جاز استعمال اللفظ في
المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة ولهذا قال علماء البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء
معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال ولهذا جعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية [illegible] فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار
ارادة المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكرنا من اللازم واما بطلان
اللازم فظاهر هكذا ذكره صاحب المعالم محتجا على المنع مطلقا فحاصله المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى
الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له فمفاد هذه الحجة عدم جواز الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا
على المختار في المفرد والتثنية والجمع في الجملة عدم الرخصة من الواضع واعترض على هذه الحجة
بوجوه الاول ان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
واما من ارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو منضما الى المعنى المجازي فلا الثاني انه قد يستعمل اللفظ
الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
في هذا الاستعمال فكما يمكن دفع عدم امكان اجتماع الارادتين عقلا في هذا الاستعمال بان مرادنا
من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا ولا بالتبع فكذا
يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا اقول ان يحكم بان المراد هو الاول دون الثاني فكما
لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذلك لا يجب كونها مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات الثالث ان النزاع المفيد
في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كلما استعمل
في غير الموضوع له ان يكون ثمة قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك الاستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير
ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المانعة عن الحقيقة
لعدم ضرورة الالتزام الرابع ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن
ارادتها بتلك الارادة المجازية بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة الى الارادة
المجازية فلا اذ المراد منا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا
بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض قد استفيد من كلام سلطان العلماء ره واجيب
عن الاول بان هذا الاعتراض مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه فحينئذ
يتجه القول بكون اللفظ مستعملا حقيقة في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في المسئلة السابقة
بطلانه وفيه ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى
الحقيقي والمجازي معا بناء على المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال
في المعنيين كما تربطه [illegible] في جواب حجة المانع مطلقا في المسئلة السابقة والاولى في الاستدلال
على المنع ما ذكره ره من المنع بان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا

واريد منها الانسان

واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا منفردا بل عدمه معلوم غاية الامر انها مراد بالتبع
لا بمعنى القصد اليها بالاصالة اذ لا تلازم بانفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها
لازم المعنى المراد من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل و
هذه الدلالة لا تستلزم كون المدلول فيها مرادا من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال في الشيء
لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وعن الثاني ان ما قيل من ان هذا الاعتراض
انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم
جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما اذا قلنا بانها ارادة المعنى
الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا ينفك عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة
المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع له دون
الغير الموضوع له معا وصرح المحقق التفتازاني في شرح المفتاح بان لهم في تعريف الكناية طريقين
وثانيا انا نجعل البحث والكلام فيما يتناقضان فيما ثبت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب
الكناية وبعبارة اخرى انا نريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا
مع المعنى المجازي فخارج عن محل النزاع كما عرفت ان النزاع في هذه المسئلة كمسئلة السابقة فيما
يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن [illegible] كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فضمه في كونه من باب الكناية فتأمل وعن الرابع بانه داخل المعاني في الارادة حتى انما هو من باب دخول
الخاص في العام الاصولي كما صرح به المعترض ايضا في حواشي المعالم وقال انه هل المراد في المشترك ايضا كل
يعني ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة مستقلة من غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان
الكل لا الافراد وليس ههنا ارادتان متضادتان بعنوان المعنى لزم اجتماع المتنافيين بل نجم
لو وجدت ارادة من البدلية اما ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الكلام ان الاستعمال
لا يتعدد بتعدده وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
فالاستعمال واحد واما هو كلام الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج المجوزون بوجود المقتضي
وهو الوضع للحقيقة او النوعي للمجاز وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وبعبارة اخرى ليس
بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة ما دام لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم والجواب عنه قد ظهر واحتج من قال بالجواز مع كونه حقيقة ومجازا بما ذكرناه الا انه زاد
شيئا وهو ان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما
ظهر ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد
عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا مطلقا بانه يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الوضع
فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد بكل واحد من المعنيين
من اللفظ على سبيل الكلية الافرادية هو محل البحث والنزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة
فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز بجعل الاعم

لا نزاع في الظهور ومعه يندفع ما ذكر من ان اصل الجواز باطل لما ظهر من كون الوحدة جزءا ايضا باطل لما ظهر من انا
الى الغير لو جاز ذلك لو قلنا انه يلزم كون المجاز مشروطا باقترانه مع القرينة المعاندة لارادة الحقيقة
مع وقلنا بان اسقاط قيد الوحدة يوجب المجاز الزم عدم الفرق بين المجاز والكناية ح لا بالعلاقة
لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صح ارادته مع المعنى المجازي
والحال انا نراهم في الفرق بينهما بالقرينة لا على وجود العلاقة تتمة **تذنيبات** الاول ان استعمال اللفظ
في المعنيين كما يشمل الحقيقة والمجاز او المجازين فيجري المرجح في المجازين ايضا مع ثبات الا فيما
اللفظ ثابت بالحقيقة والمجاز الثاني ان الثمرة التي تظهر على الخلاف في المسألة تكون نحو الثمرة التي
ذكرناها في المسألة السابقة بعينها الثالث هل يجوز استعمال اللفظ على سبيل سبك المجاز من المجاز
والتحقيق فيه يقتضي بيان امرين احدهما في ذكرها يشترون معا في سبك المجاز والآخر في تحقيق جواز
الاستعمال وعدمه اما الامر الاول فاعلم انه يحتمل ان يكون المراد من سبك المجاز هو استعمال اللفظ في
معنى مناسب لغير الموضوع له مع كونه سواء كان بملاحظة المناسبة بين الموضوع له وذلك المناسب
لهذا ام لا وضع له اللفظ او ملاحظة المناسبة بين خلافه وما وضع له اللفظ وبين ذلك المعنى المناسب له
كقولنا زيد بحلم الفجر لو اردنا منه انه لم ملكه النفس با لنحو بملاحظة كونها مناسبة للنفس ولما
بملاحظة كونها مناسبة للعلم ويحتمل ان يكون المراد منه هو استعمال اللفظ في معنى لم يكن بينه وبين
الموضوع له مناسبة اصلا ولكن كانت المناسبة بين ذلك المعنى والمعنى الآخر الذي هو مناسب للموضوع له
سواء لوحظت في الاستعمال المناسبة ام لا ويحتمل ان يكون المراد منه هو استعمال اللفظ في معنى بملاحظة
كونه مناسبا لما هو مناسب للمعنى الموضوع له سواء كانت مناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له
ايضا ام لا ويحتمل ان يكون المراد منه هو استعمال اللفظ الدال على المعنى المجازي في معنى آخر مناسب له
مثل قولنا اسد يرعى لو اريد منه معنى مناسبا للرجل الشجاع اذا عرفت الاحتمالات المتصورة في سبك
المجاز فاعلم ان الاحتمال الرابع اوفق بحسب معنى اللفظ ولكن الاظهر انه مرادهم من سبك المجاز هو الاحتمال
الثاني وكيف كان فنحن نذكر ما هو حكم لكل واحد من الاحتمالات فنقول واما الامر الثاني فالتحقيق
فيه ان الاستعمال على الاحتمال الاول صحيح لو كان الاستعمال من جهة ملاحظة المناسبة بين المستعمل
فيه وبين الموضوع له لكن هذا ح حقيقة سبك مجاز عن الحقيقة لا سبك مجاز عن مجاز واما الشق
من الاحتمال الاول وباقي الاحتمالات فالحق عدم الجواز الا اذا ثبت صحة الاستعمال من اهل اللغة
او من اهل العرف لانه لا دليل على الجواز بل الاصل يقتضي عدم الجواز والرخصة في جواز الاستعمال مجازا
لم يثبت الا فيما كان صحيحا عند ارباب اللغة واهل العرف كما مر في مقام ذكر العلائق **منهاج** اختلفوا
بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اطلاق المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ ومجاز فيما لم يتلبس به في حال النسبة
في انه هل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ في حال النسبة ايضا او مجاز فيه على اقوال ولنوضح
المقام ونحرر محل النزاع في الكلام فنذكر مقدمات الاولى انه لا كلام لاحد في ان الافعال الدالة على
الزمان كالماضي يكون خارجا عن محل النزاع الواقع في مسألة المشتق بل النزاع مختص بمثل اسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة الثانية اعلم ان المشتقات المذكورة من اسم الفاعل و

المفعول والصفة المشبهة

فائدة هل يجوز استعمال السبك المجازي ام لا

مبحث في المشتق

المفعول والصفة المشبهة لها اطلاقات كثيرة باعتبارات مختلفة منها انها تطلق ويراد
منها الذات المتصفة بالمبدأ والمتلبسة به في الزمان الماضي بحيث كان الزمان الماضي ماخوذا في مفهوم
المشتق على سبيل الجزئية كالحادث والحاصل ثم يطلق المشتق ويراد منه ذات كانت متلبسة بالمبدأ
قبل زمان النطق والتكلم وانقضى عنه المبدأ في حال النطق اي لا يكون متلبسا به في هذه الحالة
ونظير هذا في العرف قولك لمن كان عبدا في سالف الزمان وحرا في زمان التكلم هذا الرجل عبد
لوارث فلان كان عبدا وانقضى عنه هذه الصفة في هذا الزمان ومنها ان المشتق
قد يطلق ويراد منه الذات المتلبسة بذلك من غير دلالة على الزمان وكان ثبوت المبدأ لها
قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة مصححة لارتكاب التجوز ونظير ذلك في العرف ما ذكر من
قولك لمن كان له عبدا في السابق وحرا في زمان النطق هذا عبد اذا لم تقل بذلك الا باعتبار
ما كان الرجل عليه في الزمان السابق هذان الاطلاقان بالنسبة الى الماضي ومنها انه قد
يطلق ويراد منه الذات المتلبسة بالمبدأ والمتصفة به في الزمان المستقبل بحيث يكون الزمان
ماخوذا في مفهوم المشتق على سبيل الجزئية نظير الاطلاق الاول باعتبار الماضي ومنها انه قد
يطلق ويراد منه الذات الغير المتلبس بعد بالمبدأ بملاحظة العلاقة المصححة للاستعمال وهي
صيرورتها متلبسة به فيما بعد من غير دلالة اللفظ المشتق على الزمان المستقبل ونظير ذلك
في العرف قوله سبحانه حكاية عن صاحب السجن اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر ولا شك ان لفظ الخمر
لا دلالة له على الزمان المستقبل فالعلاقة المصححة في هذا الاطلاق هي اول العنب الى الخمر بعد
زمان التكلم فهذان الاطلاقان بالنسبة الى الزمان المستقبل وقد ظهر لك مما ذكرنا ان الفرق بين اطلاق
المشتق بالنسبة الى الماضي هو ان الاول منهما مبناه على كون الاسناد والاتصاف بالمبدأ كليهما ملحوظين بالنسبة
الى الزمان الماضي واما الثاني منهما فمبناه على كون الاتصاف الواقعي ملحوظا بالنسبة الى الزمان الماضي واما
الاسناد فهو ملحوظ بالنسبة الى زمان النطق وان كان ذلك الاسناد اسناد الشيء الى غير من هو له بالنسبة الى
ذلك الزمان وكذا الكلام في اطلاق المشتق بالنسبة الى المستقبل فتدبر ومنها انه قد يطلق ويراد منه باثبات
المبدأ حين النطق فيه من غير ان يكون فيه اشعار بالزمن الثلث بحيث لو استفيد الزمان من الكلام في اطلاق
المشتق بالنسبة الى المستقبل الواقع فيه لفظ المشتق لكانت دلالته لاستفادة من لفظ آخر كقولك زيد كان
ضاربا او يكون ضاربا ومنها انه قد يطلق ويراد منه ما ثبت له المبدأ بطريق الاشتراك بين الماضي والحال
وبعبارة اخرى يطلق ويراد منه الذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ سواء كانت في الحال متلبسة به ام لا بل انقضى
عنها التلبس فيكون المستعمل فيه مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين الحال والماضي الثالثة ان اختلافهم
في المشتق انما هو في المدلول الحقيقي للمشتق بعد كون الذات متلبسة بالمبدأ وعدمه وبعبارة اخرى الخلاف
فيه انما هو في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدأ او الاعم منه ومن تلبس وانقضى وعن بعض الاعلام
بانه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدأ ام لا والتحقيق في المقام انه لا ريب ان المشتقات كضارب وقائم
وحسن وصعب لما اذا استعملت فيما يكون حقيقة وذلك لمعان امور ربما تعتبر معهما الذوات المتلبسة
بالمبدأ وبالذوات الثابت لها المبدأ وحاصل ما ذكرنا ان المعنى الحقيقي للمشتق هو الذات المتلبسة

بذلك فاستحضرته بالقضارنية فهلك مع انطلاق الزيدية عنه من حيث هو زيد فما نبادر الى فهمك معنى
يجيانه القضارب فلا دبيا لقيام هو هذا الذات المتلبسة بالقيام بعد لبس القيام جزء منه كما لا يخفى ولكن لو زيد مثلا
اذا كان في وقت متلبسا بالقيام فمقصوديته متلبسا به من حيث هو متلبس به فذلك المقصود معنى من المعاني
وكذا اذا كان في وقت قائما فقعد فاذا مقصوديته حال القعود من حيث كان متلبسا بالقيام سابقا فقعد
ايضا معنى من المعاني مغاير للاول وكذا اذا كان قاعدا وسيتلبس بالقيام بعده فمقصوديته متلبسا بالقعود
من حيث انه سيتلبس بالقيام بعده معنى ايضا معنى من المعاني مغاير لهما ولكن ارادة شيء من هذه المعاني حقيقة
من اللفظ لا يشترط وجودها في حال التكلم كما لا يشترط في ارادة الذات المعلومة من لفظ رستم مثلا في قولنا
رستم كان شجاعا وجوده آن التكلم ولا في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة في قولنا القيمة آتية وجودها
حين وان اشترط فيكون رستم في قولنا هذا رستم او القيمة في قولك اليوم يوم القيمة حقيقة في المعنى المراد حقيقتها
حين التكلم لكنه ليس باعتبار اشتراط ذلك في اطلاق الحقيقي للفظ الرستم والقيمة بل انما هو شرط لصدق المعنيين
الذاتيين على وجودهما الآن ثم ان شيئا من هذه المعاني الثلثة ليس الزمان جزؤه وهو ظاهر فان
المتصور في الاول زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك والمتصور في الثاني زيد الزائل عنه
القيام بعد وجوده فيه من حيث هو وجوده فيه قبل ذلك وفي الثالث زيد العري المتلبس بالقيام
المتلبس به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزءا في هذه الثلثة وعلى
هذا فكل لفظ كان معناه هو الاول فكلما اطلق واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق
هذا المعنى حين الاطلاق في الخارج بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا ان معنى الزاني والسارق
المتلبس اولا على المتلبس بالزنا او السرقة او الشرب يكون قوله سبحانه الزانية والزاني والسارق
والسارقة وقولهم لا تحدث تحت الشجر المثمر حقيقة لو اريد منه هذا المعنى ولو لم يوجد متلبس حال
الخطاب بل ولا في حال اصلا لان المعنى حينئذ ان حكم المتلبس بالزنا في اى وقت كان هذا وحكم الشجر
المتلبس بالثمر في اى زمان وجد ذلك وكذا قولنا زيد كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد ضاربا
في الزمان الماضي والشجر متلبسا بالثمر في ذلك الزمان يكون حقيقة نعم لو اريد منه احد المعنيين الاخيرين يكون
مجازا وكذا الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد المعنيين الاخيرين اذا عرفت ذلك فقد علمت انه على
ما ذكرنا لا يلزم بحين كان زيد قائما مجازا اذا اريد المتلبس بالقيام حالكونه كذلك غاية الامر ان كون زيد كذلك
كان في الماضي وهو معلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان القعود قبل الامس يكون هذا مجازا
وكذا اذا ثبت زيد القائم لو تلبس به حين الاخبار مثل السارق والسارقة نعم لو اريد منهما المنقضي عنها
المبدء يكون مجاز الاطلاق او من المتلبس الذي سيتلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب غدا فالقول بكون اللفظ
حقيقة في الحال يحتاج ان يكون ضاربا باطلا للتكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الخبرية الحملية
هو صدق المحمول على الموضوع حال التكلم ولهذا قولنا يكون المشتق حقيقة في الماضي فقط بحيث ان يكون
زيد في المثال المذكور متلبسا عند المحمول حال التكلم الثانية اعلم ان المعاني المتصورة في المشتقات و
الاطلاقات المذكورة مما تتصور في كل لفظ موضوع ولو كان جامدا ولكن لا خلاف في الجوامد ان معناها
هو الاول من هذه الثلثة ولذلك لا يتوهمها المجاز باعتبار ما كان وما يكون ومنهم من حرر محل النزاع على

الشبهها ايضا

ايشبهها ايضا الخامسة اذا عرفت ان للمشتق اطلاقات ثلث علم انهم اختلفوا في تحرير محل النزاع فالفاضل
الثاني قدس سره قال في التمهيد ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي المعنى الاول
او يضاده كالزنا والقتل والاكل وان طرء من الموجودات ما ينافيه او يضاده كالسواد والبياض فانه
يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول وعليه هذا كلام اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قائل او
متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا او نحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال
او لم يكن انتهى وحاصل هذا القول كما ترى ان الخلاف انما هو عند عدم طريان الوصف المذكور واما مع طريان
الوصف المذكور فلا خلاف فيه بل اتفقوا على كون الاطلاق مجازا كما عن صريح الامدي وان الخلاف مع
طريان الوصف المذكور انما هو فيما اذا وقع المشتق محكوما به واما اذا كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة
وان طرء الوصف وعن شارح الشرح انه قال والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى
الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان وصرح بعض متأخري اصحابنا بالتعميم مطلقا
وبعض آخر بان شيئا من التفصيلات في محل النزاع لم يثبت والمصرح به في بعض عبائر الفضلاء
في تحرير محل النزاع انه لا نزاع في ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء مطلقا سواء وجد فيه المبدء
في حال التكلم ام لا فلا يختص كونه حقيقة بما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعض
حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا ثم صرح بان الظاهر هذا ما ذكرنا في
كما ادعاه جماعة وايضا لا نزاع في انه مجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق عليه
من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه ام لا خلافه عليه بعلاقة
اول اليه ثم قال والظاهر انه ذلك ايضا اتفاق كما صرح به جماعة وانما النزاع فيما انقضى عنه المبدء
ففيه خلاف والمراد بالمنقضي عنه المبدء هو اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء
في الماضي مع الانتفاء بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به وصرح استاذنا
الشريف ره في تحرير محل النزاع بانا لا نتكلم على انه مجاز باعتبار المستقبل وحقيقة باعتبار
الحال ومختلف فيه باعتبار الماضي بل بعض ادعى على ذلك الاتفاق ولكن القول بانه حقيقة
باعتبار المستقبل وكذا القول بانه حقيقة باعتبار الحال والماضي وكذا القول بانه حقيقة
باعتبار الازمنة الثلثة كالقول بانه حقيقة باعتبار الحال فقط موجود نعم لعله لم يتبين لي من
كلماتهم ان مرادهم بالحال هل هو حال التلبس او حال النطق وبالجملة مرجع هذا النزاع الى ان
المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدء في الجملة سواء كانت في الحال متلبسة به او
انقضى عنها التلبس فيكون الموضوع له مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين الحال والماضي
فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة وهي صورة الاستعمال من باب حمل الكلي على الفرد ومجازا
في اخرى وهي صورة استعمال الكلي في الفرد من باب حمل الذات او وضع للذات التي لم يزل عنها المبدا
فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل في الكلي او في الفرد الاخر كان مجازا وعليه
الثمرة بينهما اذا قال القائل اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من انقضت صفة العلم منه فاذا كان بعضا من اهلها
لم يزل عنه صفة العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لانه اجاب عنه في ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني يجب اكرام

٢٠٠

من انقضى عنه صفة العلم لا تم خلافه وشموله مختارا في محل عليه الحاجة لجهة التسمية قال بعض المحققين يمكن
ان يقرر محل النزاع هنا بوجهين الاول انه بعد ان الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب فلا شك انه يحتمل ان يكون
المراد انه ضارب في الحال او الماضي او الاستقبال ففي الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث مجاز اجماعا وفي
الثاني خلاف والثاني انه حقيقة في الحال فقط ما لم يتحقق الثاني ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب
في الحال مباشرا للضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر
هذا ايضا هو الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى وفيه اولا ان النزاع انما هو في لفظ المشتق
مفردا لا في القضايا الحملية كزيد ضارب ونحوه وثانيا انه لا نزاع في ان معنى زيد ضارب في الحال انه
ضارب في الحال بل النزاع في ان معنى الضارب في الحال انه حال التكلم او التلبس وسبب الخلط عدم التفرقة
بين حال التكلم وحال التلبس والغفلة عن ان المتبادر الحال في الوجه الاول من الجملة الحملية ولذا يتأكد
منها حال النسبة الحملية لو قلنا يكون معنى الضارب المنقضي عنه الضرب ايضا وفي صحيح ذلك انه قد تكرر في
كلماتهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال
مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه الازمنة باضافتها الى حال التكلم والاطلاق كما توهم بعض
بل المراد بالحال حال التلبس وبالمستقبل بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي لقولك زيد ضارب
انه كان ضاربا قبل هذا الزمان الذي وقع فيه التكلم ولقولك زيد ضارب اذا كان المستقبل انه سيضرب بعد
هذا الزمان واذا كان الحال انه في هذا الزمان ضارب واما قولك لا تحدث تحت الشجرة المثمرة فظاهر القول
يكون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تحدث تحت الشجر المتلبس بالثمر في الحال وقت كان
التلبس ويكون النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازا اذا اطلق واريد منه الشجر المتصف بكونه ذا ثمر
او مثمرا في زمان اخر اي لا تحدث في وقت تحت الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت ويختص النهي بحال عدم
الاثمار والمنع على حال الاثمار وكذا الحال في الماضي فاتضح من جميع ما ذكرنا ان زمان حال التلبس اعم من ان
الثلثة لا يخفى وثالثا ان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا وجه له
لان النزاع شامل للضارب في كل زمان فانه وقع النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في
الماضي او المستقبل مباشرا للضرب في الماضي والمستقبل ام لا ورابعا ان النزاع في لفظ المشتق لا فيه
مع شيء اخر والخلط بين حالي التكلم والتلبس حاصل في هذا الوجه ايضا وخامسا ان النزاع
على هذين الوجهين يختص ببعض استعمالات المشتق ولا ينظر الحال في مثل الزاني والزانية
الواردتان في الكتاب ولا في مثل لا تحدث تحت الاشجار المثمرة مع انهم جعلوا المذكورين من متفرعات
المسألة نعم لو كان مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني التمثيل لكان الوجه صحيحا اذا عرفت هذا فاعلم
ان المراد بما ذكرناه من انحصار محل النزاع بما انقضى عنه المبدأ بالنسبة الى زمان حصول النسبة في
المشتق الذي تم به انما هو بيان لمحل نزاع الاصوليين ولا يمكن وقوع النزاع في الوجهين الذين ذكرهما
على وجهين اخرين ايضا احدهما ما ذكره بعض من ان محل النزاع هو استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ
فعلا فيما كان عليه وصدقه بان الذات عدم الملازمة كونه مجازا وثانيهما ما ذكره بعض اخر من ان محل هو
استعماله فيما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق وفيه على هذا الوجه بعيد المعنى بالنسبة الى زمان النطق

فى محل الخلاف

في محل الخلاف ويظهر الثمرة بين هذا القول والقول بان النزاع في المنقضي عنه المبدأ بالنسبة الى زمان
حصول النسبة في مثل قولنا زيد كان قائما امس فعلى هذا الوجه يكون هذا القول محلا للخلاف وعلى
القول الاخر فانه حقيقة بلا كلام ثم اعلم انه يختلف المراد بالمصادر التي هي مبادي المشتقات باختلاف المشتق
ايضا اما بمعنى الايجاد او بمعنى القبول او بمعنى الكون والمراد بالاول ما يتبادر منه لفظ الايجاد بالفعل
اي احداثه او نحوهما مقامه او يقرب بذلك كما في الضرب والقتل والاكل ايجاد الامور المعلومة المعهودة
او فعلها او احداثها وبالثاني ما يصح قيام لفظ قبول ما يتبع بالمصدر مقامه كما في الاسوداد والابيضاض
والتبرد والتسخن بقبول السواد والحمرة والبرودة والسخونة وبالثالث ما لا يصح قيام شيء من الاولين
مقامه بل لا يبعد ان يقوم مقامه لفظ الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض بالمعاني المصدرية
فانه لا يصح الا ان يقال سخونة الشيء او برودته او كونه سخنا او كونه باردا ولا يمكن التفسير بالايجاد والقبول
وقد يكون لبعض المصادر معنيان احدهما من الاولين والاخر من الثالث كالقيام فانه يكون تارة
بمعنى النهوض الذي هو ايجاد صفة القيام فلا يطلق حينئذ القائم الا على من استمر قيامه وقد يراد به كون
الشخص ذا صفة القيام ومرادهم من المصدر بمعنى الحدوث هو الاولان الا انهما على حدوث الايجاد
او القبول متحدهما ومن المصدر بمعنى الثبوت هو الثالث الثالثة اعلم ان الاقوال في محل النزاع
تتفرق الى الستة على ما صرح به بعض المحققين منها لزوم بقاء المبدأ مطلقا وكونه مجازا فيما انقضى عنه
المبدأ وهو مذهب اكثر الاشاعرة ومنها عدم لزوم ذلك وكونه حقيقة فيه ايضا كغير المنقضي عنه المبدأ
وهو مذهب الشيخ ابو علي سينا وهو اكثر من الشيعة والمعتزلة على ما قيل ومنها التفصيل بين ما امكن
بقاؤه كالمصادر الغير السيالة وبين ما لم يكن بقاؤه كالمصادر السيالة كالتكلم والحركة وهو لجماعة فانهم
اشترطوا البقاء في الاول دون الثاني ومنها التفصيل بين ما كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا وهو
لجماعة اخرى منهم التفتازاني فانهم اشترطوا البقاء في الاول دون الثاني ومنها المجازية فيما لم يكن اتصاف
الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب الاتصاف وعدم المجازية ان كان نحو اتصاف
والواقفية ومنها الفرق بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون
او ضاده وبين ما لم يطرأ وهو لجماعة اخرى فانهم اشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وحاصل هذا التفصيل
ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يضاد الاول او يناقضه واذا طرأ
فهو مجاز ومنها التفصيل بين ما كان المشتق محكوما عليه او محكوما به اختاره بعض فانه اشترط البقاء
في الثاني دون الاول والمحكي عن ظاهر الحاجبية توقفه في المسألة اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يقتضيه
التحقيق والنظر الدقيق في وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما هو ان يقال ان الكلام في المشتق
انما ينبغي في احدهما في تحقيق وضعهما في حال افرادهما مع قطع النظر عن وقوعهما مركبة مع غيرهما و
الاخر في تحقيق ما يستفاد منها اذا كانت مركبة مع غيرها واقعة في جزء التركيب اما المقام الاول فاعلم
ان التحقيق في هذا المقام هو ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ حين صدقه من غير ان يكون دلالة
فيه على شيء من الازمنة بطريق الجزئية والتقييدية نظرا لفظا الى الماضي فانه لا استفادة منه الا بحسب
التركيب لسيالة الا البارد بالطبع من غير دلالة على شيء اخر كما لا يستفاد من الضارب صفة الا الذات

أي في استعمال ما انقضى عنه المبدأ ١٢

المتلبسة بالمبدأ اي الفرض حين التلبس به كما مر ولا دلالة له على الزمان اصلا فاطلاق المشتق و
ارادة ما انقضى عنه المبدأ مجاز مطلقا قبالا للاقوال الاخر ولنا على كونه مجازا في غير المتلبس
بالمبدأ وحقيقة في المتلبس به وجوه الاول التبادر العرفي ضرورة ان اهل العرف لا
يفهمون من الضارب المسموع من وراء الجدار الا الذات المتلبسة بالمبدأ حال تلبسها به من
غير استفادة زمان منه وقد تقرر في محله ان التبادر علامة الحقيقة وعدم التبادر وتبادر الغير
علامتان للمجاز ففيما انقضى عنه المبدأ مجاز لتبادر الغير وهو المتلبس به لا يقال ان التبادر
من باب تبادر الفرد الغالب للاطلاق والا لاطراد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر [منها]
ذلك مثل المقتول والمعرب والمذنب والعاصي والكاتب والمعلم والبائع والمشتري والمحسن الى غير
ذلك لانا نقول ان المتبادر من هذه المشتقات ايضا هو الذات المتلبسة بما ذكر كما لا يخفى مع ان
الاصل في التبادر ان يكون وضعيا ولا يقال ان هذا التبادر ثم لانا نقول هذا مكابرة محضة لا
لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان
صدق النسبة الحكمية لكن لا يخفى عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة الثلاثة بل العام من
الجميع كما مر ظهر لنا مدعى ولا دلالة على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما
هو الفعل دون الاسم كما ترى انهم يقيدون حد الفعل باقترانه بما يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج
اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون بانه اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال
يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الفعل انما
هو بحسب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا كما صرح به بعض الاجلة
الثاني انه لا ريب في كون لفظ المشتق حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا
لزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر لا يقال ان المشتق موضوع لما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم
الى الوجود من دون اعتبار العدم والحدوث والبقاء والزوال في الموضوع له فالموضوع له اعم من الحال والماضي
فاذا استعمل فيما انقضى عنه المبدأ ايضا يكون حقيقة اذ استعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث
الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك كما قال به بعض لانا نقول مع ان هذا الكلام منا في لكلمات الشرع ان كثيرا منهم ادعى
الاجماع على كونه حقيقة في الحال فلو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا لزم الاشتراك ايضا ومما يبادي بطلان
هذا الكلام ان المشهور بين كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون بما سبق من استعمال النحاة في الماضي
وفي الحال وفي الاستقبال ولا ريب انهم لا يريدون به المعنى الاعم الثالث انه لو كان حقيقة فيما انقضى ثم صار اسود
فيلزم عند صدق مفهوم الابيض جزما فيلزم اجتماع المتضادين في اطلاق لفظ الابيض حين اتصافه بمفهوم الاطلاق
عليه منها وصفهم له وهذا انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام الكلي والا فلا منافاة مع انه
يلزم اجتماع النقيضين الرابع اتفاق النحاة على ان مناط الفرق بين الاسم والفعل هو عدم الاقتران [illegible]
باحد الازمنة الثلاثة بخلاف الفعل فان معناه مقترن باحد الازمنة الثلاثة ولا شك ان ذلك الاتفاق منهم
يورث الظن الذي يجب اعتباره في الموضوعات المستنبطة فان قلت ان ما ادعيت من اتفاق النحاة في المقام
معارض بما ادعيت من دعوى اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على الضارب في نحو قولنا زيد ضارب امس كما

ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

ان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلت اولا ان اسم الفاعل في عرف النحاة علم لهذا النوع من الصيغة
التي يعرفها كان زمانيا النقض بثبوت الاتفاق منهم على اطلاقه باعتبار المستقبل ايضا مع ان
الاتفاق ثابت على كون اطلاقه باعتبار المستقبل مجازا وما لم ينقل خلافه غير الا من صاحب الكوكب
الدري فانه ادعى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة متمسكا باطلاق النحاة على ان قولنا ضارب [غدا]
اسم الفاعل والاصل غير الحقيقة وقد عرفت ضعفه لاحتمال الصيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية في غير
في غير معناه الاصلي وهو ما مر وثالثا ان التمسك باصالة الحقيقة ليس هنا محله لان هذا التمسك
انما يصح فيما اذا كان الوصف معلوما وكان الشك في الارادة واما اذا كان الشك في نفس الوصف فلا
وبعبارة اوضح ان التمسك بهذا الاصل انما يصح فيما اذا كان المعنى الحقيقي للفظ متمايزا عن معناه
المجازي وحصل الشك في المراد واما اذا كان وصف الحقيقية والمجازية غير معلومة لنا
كما نحن فيه فلا والحاصل ان الاجماعات المنقولة في المقام ولا ريب تفاوت الظن وهو معتبر في محل
الكلام واما المقام الثاني فاعلم ان المشتق اذا وقع في حيز التركيب فالتحقيق فيه انما هو الرجوع
الى الحكم بالعرف اذ لم [illegible] اصلا ولا بالتبادر ولا وضعا نوعيا واما المشتق في صورة تركيبه مع غيره
ليحكم عليه فان امثلة المشتقات المركبة ليست جارية على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال واختلفت
المذاهب في المسألة ولكن التحقيق في تحقيقه يستفاد من المشتق الواقع في حيز التركيب فاقول هو
ان يقال ان المركب المشتمل عليه اما جملة اسمية كقولنا زيد ضارب او جملة فعلية مشتملة على الامر او النهي
كقولنا اكرم عالما او لا تكرم جاهلا ان كان من الاول فلا يستفاد من لفظ المشتق الا الذات المتلبسة
بالمبدأ حين تلبسها به ومن الهيئة التركيبية الحاصلة للجملة الاسمية الا ثبوت المشتق للموضوع
حال النطق فقولنا زيد ضارب يستفاد منه امران احدهما انه يستفاد من الضارب الذات
المتلبسة بالمبدأ حين تلبسها به والاخر انه يستفاد من الهيئة التركيبية تلبس الذات بالمبدأ
في زمان النطق والتكلم وان كان من الثاني فلا بد وان يلاحظ المشتق الموجود في الجملة المشتملة
على الامر او النهي فان كان ذلك المشتق مما يمكن بقاؤه واستمراره واتصاف الذات به في مدة
كالعالم والكافر والقاعد والجالس والنائم كقولنا اكرم العالم واهن الكافر متصفا ومنعرفا انما
هل المعنى الذات بالمبدأ حين الاكرام وان لم يكن متصفا بالمبدأ حين التكلم والنطق واما اذا لم
يكن ذلك المشتق كذلك كالمخبر والمتكلم كاكرم متكلما فالمستفاد منه عرفا انما هو اتصاف الذات
بالمبدأ مشتركا بين زمان الحال والمنقضي نحو قال المولى لعبده اكرم متكلما فاكرم العبد متصفا كان
قبل زمان الاكرام او قبل زمان النطق ايضا كان ممتثلا وحاصلا [illegible] انه فرق بينه [illegible]
المبدأ بمعنى [illegible] والقبول وبين ما كان بمعنى الكون وعبادة [illegible] بمعنى [illegible]
بمعنى الحدوث انه [illegible] حقيقة في [illegible] الاول وفي [illegible] المشترك في [illegible]
عليه انا تتبعنا واستقرينا موارد استعمالات المشتق وجدنا ان كل مشتق كان مبدؤه من الاول
كالنائم والمستيقظ والحلو والحامض والعبد والحر والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك [illegible]
منه هو المتلبس بالمبدأ فلا شك في كونه حقيقة فيه ومجازا في غيره وكل مشتق كان من الثاني

كالضارب والقاتل والناصر والآمر فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي و
ايضا نرى صحة السلب عن المنقضي في الاول كالاسود للابيض بالبيض وعدم صحته في الثاني فلا
يمكن ان يقال لمن قتل زيدا امس انه ليس بقاتل له فما نرى من انه لا يصح استعمال الاول
في المنقضي عنه المبدأ الا مع القرينة ولا استعمل بعضها بتشكيك ونرى شيوع استعمال الثاني
بدون القرينة وايضا نرى انه لو وضعنا لفظا من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير
قرينة نكره العرف ونستهجن ولو كان من الثاني لم ينكر وكذا لو استعمل لفظ لم نسمعه هل
هو من الفرقة الاولى او الاخرى فنعلم انه [illegible] من الالفاظ من المعينين انه لا زيد و
طريقة شائعة بين اهل العرف في المحاورات كما لا يخفى احتج القائلون بان المشتق حقيقة
في الذات المتلبسة بالمبدأ حال النطق ومجاز فيما انقضى عنه المبدأ في حال النطق بوجوه منها
التبادر فان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو الذات المتلبسة بالمبدأ حال النطق فان كنت
في ريبة فانظر الى قولك زيد حسنا او قبيحا او مهموما او فقيرا او صالحا او زاهدا فانه لا يفهم
منه الا المتصف بالمبدأ حال النطق والتبادر علامة الحقيقة وغيره مفتقرا الى المنضم باطلاقه بما
ترى في المقام الثاني من ان المحكم هو ما يحكم به العرف لا تأمل تجد هنا اصلا لها فان كثيرا من
المشتقات لا يتبادر منها ذلك كالمعلم والمقرئ والمحصل والمعرف والقاضي والمذنب ونحوها
انه ان اريد ان ذلك التبادر ناش من نفس لفظ المشتق فيمنع اذ المتبادر من نفس اللفظ
ليس الا الذات المتلبسة بالمبدأ حين التلبس كما مر وان اريد انه ناش من الهيئة التركيبية
الحاصلة للجملة الاسمية فهو مسلم ولكنه خارج عن محل البحث ولا دخل له بمحل النزاع مردود
ان النزاع انما هو في لفظ المشتق بما هو مشتق ومنها عدم صحة السلب اذ لا يصح ان من كان
مباشرا للضرب في حال النطق لا يصح ان يقال انه ليس بضارب مع قد تقرر ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة
وفيه ان الدليل اعم من المدعى فانه لا ينافي القول بان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ حين كونه
متلبسا منظرا الى انه حال التلبس اعم من الماضي والحال والاستقبال ومنها صحة السلب بالنسبة
الى الماضي اذ يصح فيما انقضى عنه الضرب ان يقال انه ليس بضارب الآن ولا ريب ان المشتق لو كان
حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ لما جاز سلبه عنه فجواز ذلك يستلزم النفي مطلقا اي نفي فرد من
الضارب فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا انه ما استتر عنه وبعبارة اخرى نفي المقيد
بالآن فيستلزم نفي المطلق وبعبارة ثالثة المراد بالمقيد هو نفي المقيد على ان يكون الآن وهو القيد ظرفا
للنفي والنفي المقيد اخص من نفي المطلق ووجود الاخص يستلزم لوجود الاعم وفيه اولا ان الجملة الاسمية
لما كان المتبادر منها هيئتها هو ثبوت الحكم حال النطق كما مر فيتبع السلب فيما انقضى عنه المبدأ حال النطق
وكلامنا في لفظ المشتق لا في المركب منه ومن غيره وثانيا ان قيد الآن ان كان للنفي يعني انه يصدق
عليه انه الآن ليس بضارب فحصره ذلك ممنوع متمكنا وهو عين النزاع وان كان للمنفي وهو ضارب يعني انه
يصدق عليه انه ليس بضارب الآن فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غايته ذلك هو سلب الاخص وسلب
الاخص لا يستلزم سلب الاعم كما انه تعلم ان الانسان ليس بحيوان معتبر لا يدل على انه ليس بحيوان مطلق

فظهر بما ذكرنا الجواب عن التقريرات الثلاثة المذكورة في وجه الاستدلال اذ جوابه على التقرير الاول ان
نفي المقيد وان استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي اشتراكه الا ان المطلقين لا يتناقضان
ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قلت كيف لا يتناقضان مع انه يقع التكاذب بهما عرفا
فيقال من كذب من قال زيد ضارب فقد [illegible] ليس بضارب وبالعكس قلت لان المطلقتين [illegible] بالمطلقتين
الا انما دائمتان او احدهما كذلك وهي السالبة او موقتتان واما مع كونهما مطلقتين فلا تكاذب بينهما وعلى
التقرير الثاني فان المسلم ان المقيد يستلزم ثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى التقرير الثالث ان صدق النفي
المطلق لا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا فلذلك النفي ليس علامة المجاز مع ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من
يقول بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه المبدأ وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا
اذ من كان مباشرا للضرب في حال الضرب صار مباشرا له قبله وما بعده فيصدق في الجملة انه ليس بضارب في الماضي او
المستقبل فيصدق عليه في الحال انه ليس بضارب باحد المعاني فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لتحقق
السلب ايضا من لم يكن مباشرا له في الحال وكان مباشرا له في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب وعدم
صحة السلب من علائم الحقيقة ومنها انه لو لم يكن حقيقة فيما تلبس بالمبدأ حين التكلم ومجازا فيما
انقضى عنه ذلك بل كان حقيقة في المعنى الاعم وهو الذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ كانت متلبسة به في
الحال او انقضى عنها التلبس لزم ان يصح قولنا للنائم انه قائم وبالعكس ولصح
المنقضي عنه العداوة انه صديق وبالعكس وكذا في الصحابة المنقضي عنهم الكفر انهم كفار بل يلزم كونهم كفارا
ونحو ذلك وهو باطل قطعا وفيه [illegible] ان المشتق الواقع في جزء التركيب يختلف معناه وانه اذا
وقع محمولا في الجملة الاسمية يستفاد منه كون الذات متلبسة بالمبدأ في حال النطق وانه اذا
وقع بعد الامر كقوله تعالى اقتلوا المشركين يستفاد منه تعلق الحكم بالذات المتلبسة بالشرك حين
الفعل وحين كونها متلبسة به من جهة استفادة زمان من الازمنة الثلاثة من لفظ المشتق
الواقع في الآية الشريفة وربما اجيب عن هذا الوجه بان الامثلة المذكورة خارجة عن محل
النزاع لطرو الضد الوجودي فيها بل حكى الشهيد الثاني عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية
فيما اذا طرأ الضد الوجودي مع ان عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق للمنع
الشرعي وبيان ان المنع لمكان الشرع دون اللغوي والعرفي الاطلاق الكافر على المؤمن من لم يبال بالمنع
الشرعي وليس كذلك قطعا ونحن نمنع ايضا خروج هذه الامثلة من محل النزاع فان صرح به جماعة
كالشهيد وغيره لتصريح شارح جمع الجوامع بالتفصيل بل صرح به ايضا المحقق الخوانساري [illegible] كلام
ان [illegible] بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني [illegible] ولكن ليس فيما [illegible] من كتب الاصول انه
منه وذكر بعض ان نسبة هذا الى المحصول موجود في كتب بعض المتأخرين ايضا ونحن لم نجد في المحصول
ولا في كلام علماء الاصول على ما وصل الينا خروجها عن محل البحث لنسلم ايضا خروجها [illegible] لاشكال لا بأن
يقال ان الامثلة المذكورة حقائق في الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع
النوعي فيها واحد من هذه الجهة واما لان اكثر المشتقات كالامثلة المذكورة فيلحق النادر بالغالب
ولكن لا يخفى ان دعوى جواز الاستدلال بهذه الامثلة بعد تسليم خروجها عن محل النزاع ضعيفة جدا

لما عرفت من منع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات لكثيرة عرفا كيف وقد كثر القول بالتفصيل بين
اقسامها ايضا ومثل هذه الدعوى في الضعف دعوى الخلية المزبورة ومنهـا انه اذا صار الابيض
اسود فلا شك انه اسود حقيقة ومعنى الاسود متحد مع الجسم في الوجود ولا شك ان مفهوم الابيض الذي
كان متحدا معه قد انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان وهو باطل فاذا انعدم فاطلاق الابيض عليه اطلاق
على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده فحين انعدام
هذا المفهوم زالت العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه محمولا عليه فكان اطلاق اللفظ عليه مجازا
وايضا الموضوع للعام المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية تستفاد من الخارج
فاذا زال الموضوع كان استعماله فيه مجازا وفيه ان قوله لا شك ان مفهوم الابيض الخ ممنوع فان من يقول
بعدم اشتراط البقاء في المبدأ يقول بان مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل او في الماضي وكذا اذا قلنا
ولا لاجتمع الضدان ان الضدان هما السواد والبياض دون الاسود والابيض عنده فالجسم اسود وابيض
ليس كذا انا اتصفت بالبياض في الحال والماضي وهذا المفهوم باق ولم يزل عن الجسم ومنهـا انه لا شك
فانه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في الماضي لزم الاشتراك والمجاز بعينه وفيه ان من يدعي كونه حقيقة
في الماضي ايضا كالحال يجعل من وضع لذلك المشترك وارادة الخصوصية من الخارج فتدبر ومنهـا انه
لو كان حقيقة في الماضي ايضا كالحال لما حسن الاستدلال بقوله تعالى على طهورية الماء في هذه الازمنة بل في
زمانه ايضا لاحتمال الارادة انه كان طاهرا لا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي اذا وقع جزءا
كان مجملا فاذا قلنا اذا ثلث نجد عالم يفهم انه عالم بجميع المفتقرات الكلام او بعضها واللازم باطل قطعا فالملزوم
مثله بخلاف ما لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ في الحال فلا يلزم المحذور قطعا وفيه منعا
الى ما عرفت من ان المتبادر من الجملة الاسمية هو الحال بوضع نوعي اخر غير وضع المشتق سلمنا
ان الاحتمال المزبور بعيد من عادة الشرع سيما اذا كان في مقام بيان الحكم او في مقام الامتنان
ثم ينفى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واحتج الثالثون بكون المشتق حقيقة فيما انقضى
عنه المبدأ ايضا بوجوه منهـا ان اطلاق المشتق لو لم يكن على ما انقضى عنه المبدأ حقيقة لكان
صدقه مشروطا ببقاء المبدأ فيلزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة على احد حقيقة وان
لا يكون للمشتق من تلك المصادر مصداق في الخارج ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
المبدأ لا يمكن بقاؤه في مثل المتكلم والمخبر ونحوهما من المشتقات الحاصلة من المصادر المتعاقبة
في آن من الاوان لان الكلام والخبر اسمان لمجموع الحروف المتوالية وهي لا يمكن اجتماعها في آن بل
تنقضي شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدأ وبعده قد انقضى والحاصل لولا صدق المشتق
على المنقضي عنه المبدأ لما صدق المشتق من المصادر السيالة على احد حقيقة لعدم تحققه قبل حصول
جميع اجزائه وانقضائه بعده واجيب عنه اولا بان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي
ولا شك ان العرف يحكم على من اشتغل بالتكلم ولو بحرف انه متكلم ولعل التكلم بالقليل بجزء ونحوه
اخرى المعتبر في الصدق هو الا بقاء في العرف اذ بناء العرف عليه دون الدقائق العقلية فلا تضايق
في السيال الذي يتحقق بوجود جزء من المبدأ عرفا وثانيا ان المراد بالحال هو الحال العرفي دون الزمان

الجزء المتمم المسمى بالان وثانيا انه لو سلمنا ما ذكر في المشتقات السيالة من عدم اشتراط بقاء المبدأ فيها
فالمتعدي الى غيرها والحكم بعدم لزوم البقاء في صدق المشتق مطلقا لا دليل عليه واعترض على الاول
بانا نجد صدق المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا بهما عرفا حقيقة ولذا لو رأى العبد ممن تكلم واخبر
سيد قول السيد امتنع لتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا ثم على ان الظاهر
من جاء عن القائل بالحال لا يريد بالباشر العرفية بل الحقيقة فيكون الدليل المذكور ناهضا في
رده وعلى الثاني بان المطلوب عن المصادر السيالة تتم بالاجماع المركب في المسئلة فان كل من
قال بان صدق المشتق لم يشترط بقاء المبدأ قال به مطلقا وكل من قال بالاشتراط قال به كذلك الا ان
ان القول بالتفصيل بين ما يمكن بقاؤه وبين ما لا يمكن موجود فانما القول بعدم التفصيل وانما الاجماع
المركب لا نا نقول بعد دعوى العلامة الاجماع على بطلان التفصيل فلا فرق بين ممكن البقاء وغيره
منتف بالاجماع ولا يقال هذه الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور حكاه جماعة منهم الرازي
والحاجبي لا ندعي على ما حكي لانا نقول انما حكاية هذا القول لا يدل على انهما اصله ومنهم
شاذ البتة لا يستبيح في حجية الاجماع المنقول المستند بالشهرة المتطبقة اللهم الا ان يقال ان المتمسك
بالاجماع المنقول او المركب في مباحث الالفاظ مع القطع ان العرف على خلافه الا ان الاجماع ضعيف
جدا اذ لا دليل على حصره كما لا يخفى فالمتبع في وضع اللغات هو ما بينهم اهل العرف كما هو الحق ولا
مستند منهم يختلف بحسب الجهاد وكاشف في المقام الثاني في حجية الاجماع لا ينهض انه اثبات مطلوب
المستدل على سبيل الكلية كما لا يخفى ومنهـا ان المشتق لو لم يكن حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ
لكان صدق المشتق مشروطا ببقاء المبدأ في الحال فيلزم ان لا يصدق المؤمن على النائم والغافل
حقيقة وان يكون اطلاقه عليهما بالعلم بتلبسهما بالايمان حال النوم والغفلة والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الايمان اما عبارة عن العمل الصالح او عبارة عن التصديق او عنهما
معا وعلى التقادير يمتنع تحققه حال النوم والغفلة واما بطلان التالي فللاجماع والضرورة
على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويترتب عليه احكام المؤمن مع كونه نائما وغافلا
واجيب عنه اولا بان الايمان معناه على التحقيق هو التصديق القلبي وهو حاصل للمؤمن في حالتي
النوم والغفلة ويمتنع عدم وجود المبدأ فيهما اذ هو موجود في خزانة المشتق وان لم يكن حاضرا في الذهن
وبعبارة اخرى هو موجود واجمالا داخل في النفس اليه وبعبارة ثالثة نمنع امتناع تحقق الايمان
في الحالتين ان فسر بالتصديق لقائه في الخزانة وان لم يكن حاصلا في المدركة واعترض عليه
بان الايمان وان كان عبارة عن التصديق الا انه يتوقف على تصور اطرافه ووقوع الايقاع
والانتزاع وعلى النسبة وهذا يستحيل حصولها في الحالتين وثانيا ان التصديق انما يتوقف على ذلك في
حصوله ابتداء لا في استدامته نعم لا يبعد دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج
عن الوصف كما اذا جن وطال جنونه بعد ايمانه واسلامه وليس هذا الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم
ثم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية في المعنى الاعم من المتصف بالمبدأ في الحال قد ضعف
اما لعدم النقل ولا لحقيقة العرفية لا يبعد دعواها فتم وثانيا بالمنع من بطلان التالي

الاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل ان يكون باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة
في باب حكم المؤمنين لانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة كذا يحتمل ان يكون باعتبار مشاركتهما لهم في
الحكم وان لم يشملهما تلك الاطلاقات كما في اطفال المؤمنين فانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة واعترض
عليه بان دعوى احتمال المجازية في الاطلاق ودعوى ثبوت الاشتراك في الحكم جزافية بادية وثانيا
كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا لا سيما مع الاجماع على بطلانه وثالثا ان الدليل اخص من المدعى
ولا يثبت به تمام المطلوب لانه يختص بما لم يطرء عليه الضد الوجودي والحاصل انه لو سلمنا عدم لزوم بقاء المبدء
في المصادر السيالة وفيما لا يمكن بقائه من المبادي فلا دليل على التعميم حتى بالنسبة الى المصادر الغير
وما لا يمكن بقائه ودعوى الاجماع المركب ممنوعة بل يظهر من التفتازاني في انه غير مرتبط بمحل النزاع
حيث جعل محل النزاع اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل هو الذي
بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما
يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان وفي بعضها الاتصاف بالفعل البتة انتهى واورد عليه بان ما
ذكره التفتازاني غير معلوم فان كلمات القوم في المسئلة مطلقة واطلاقهم لا يلائم التفصيل من هذه الجهة
ثم ومنها ان جماعة منهم العلامة والعميدي والبيضاوي على ما حكي ادعوا اجماع النحاة على الاعمال
اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد عادة
الاتفاق على الاعمال في المجازي واجيب عنه اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة
لاجماع النحاة على اعمال اسم الفاعل عليه فان قلت نلتزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال
قلت لا يمكن دعوى ذلك مع ظهور عبارة النحاة في كونه حقيقة في الاستقبال واورد عليه بان ظهور
كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق على كونه مجازا في المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور
وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم يعدون في المسئلة فرقة من المخالفين وليس اتفاق الفرقة
على المسئلة التي شانها حجة واورد عليه بانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات المستدلين بها المجيبين عنه
اذ لم يجيبوا عنه بعدم حجيته بل بحمله على امر اخر فان ذلك مما لا يحكم فيه الا اهل اللغة دون النحو وثالثا بان كون
لفظ اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي لا يلزم ان يكون الضارب في هذا المعنى حقيقة كما ان
اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الهيئة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة
واورد عليه بانه ينافي ذلك لو كان باعتبار المعنى التركيبي نعم لا يلزم لو ادعى فيه صيرورته اسما لكلمة
على نحو الضارب ولكن هذه الدعوى مستلزمة للنقل والاصل عدمه ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام
في جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل واورد عليه بان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره
من سائر المشتقات المتنازع فيها ومنها ان المشتق كضارب ونحوه قد استعمل في كل من الازمنة الثلثة
والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق على مجازيته وبقي الباقي ومنه المنقضي عنه المبدء
الاصل واجيب عنه اولا بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما بيناه سابقا وثانيا ان الاستعمال في كل
واحد منها ان كان من حيث الخصوصية لزم اما الاشتراك لفظا او المجاز في البعض واذا دار بينهما فالمجاز اولى
وان جعل وضع لفظ المشتق على القدر المشترك والمفهوم الكلي وهو الذات المتلبس في المبدء في اي زمان كان

هذا المستعمل فيه مع ان الخصوصية انما دخلت من الخارج فهذه الحجة تثبت المختار وهو كونه موضوعا للذات
المتلبسة بالمبدء من غير دلالة له على الزمان وتقرير الاصل على اثبات المختار ان الضارب ونحوه
قد استعمل في الماضي والحال والاستقبال على الظاهر المصرح به في عبارة بعض حتى ادعى بعض ان
استعماله في الماضي والحال متفق عليه بين الكل والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين والمعاني ان
يكون حقيقة في المفهوم الكلي الجامع للقدر المشترك بينهما لا مرية يقال ان الاصل مسلم اذا علم استعماله في
المفهوم الكلي كاستعماله في افراده واما مع عدم العلم كما نحن فيه فلا يجوز التمسك به لانا نقول
استعماله في القدر المشترك معلوم بل لا ينكره احد حتى قيل ان القائل ان احدا من الاصوليين لم يذهب
الى الاشتراك اللفظي وانكار هذا المتاخر في ما دعى النظر من كلام جماعة منهم القائلين بالمجاز في
والمجاز ولكن المعلوم من كلام السابقين هو ما قلناه فان العلامة في كتبه الاصولية قال بان من انقضى
عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي
ومنها انهم صرحوا بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدء اي من خرج من القوة الى الفعل وهذا
مطلق شامل للماضي والحال حقيقة واجيب عنه بما مر سابقا من ان هذه النسبة الى كل العلماء
ممنوعة فان هذه الحجة منافية لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال
فلو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا لزم الاشتراك واورد عليه بما مر من ان القائل ان احدا
من الاصوليين لم يذهب ومما يؤيده الايراد عدم استدلال الاشاعرة بالتواتر المجاز على الاشتراك المسلم
عند اكثر القائلين بكونه حقيقة في الحال ودعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل
على كونه حقيقة في الحال بخصوصه نظرا الى ان خصوم الاشاعرة من القائلين بكونه حقيقة باعتبار
الماضي انما قصدوا كونه من افراد الحقيقة لان اللفظ موضوع له بخصوصه فكم ومنها انه
لو لم يكن اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة وكان صدقه مشروطا ببقاء المبدء حال التكلم
لما جاز التمسك بنحو قوله تعالى الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية على وجوب حد
الزاني والسارق من الجلد والقطع على من انقضى عنه المبدء وعلى من يتحقق منه الزنا والسرقة
بعد زمن الخطاب والتالي باطل بالاتفاق ولذا توافق العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذه
الاطلاقات لاثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب بل ولمن انقضى عنه المبدء حال الخطاب ايضا اما
الملازمة فان اللازم على تقدير كون المشتق موضوعا للحال حمل قوله الزانية والزاني والسارق
والسارقة على من اتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب وفعل الاية فلا يشمل الاثبات من يتصف
بهما بعد النزول وفيه قد عرفت مما حققناه سابقا ان المشتق اذا لم يكن الا من المصادر التي
لا يمكن بقائها ووقع في التركيب المشتمل على الامر او النهي يستفاد منه الذات المتلبسة بالمبدء
حال كون ذلك التلبس مشتركا بين زمان في الحال او الماضي والاثبات من هذا الباب فانما يستفاد
من الزاني والسارق ونحوهما الا من اتصف بالمبدء سواء كان ظرف الاتصاف زمان التكلم
او الحال او الاستقبال فظهر من جوابنا هذا انا نمنع الملازمة ولكنهم قد اجابوا في هذا الوجه
من وجوه اخر احدها ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان مجردا

عليه واما اذا كان محكوما به فلا يلتبس بشيء لانه على وصف انتفاء ذلك فالدليل اخص من المدعى ودعوى
الاجماع المركب في هذا المقام ممنوعة لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح ثانى الشهيدين وغيره على ما حكى
بان محل النزاع في المسألة هو المحكوم به دون المحكوم عليه وثانيها انه على فرض القول بالوضع للمعنى الاعم من
الماضي والحال لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بهذه الايات على ذلك لان اللازم على هذا الفرض حمل
الزانى والزانية والسارق والسارقة على من تحقق منه المبدأ اما حال الخطاب وقبله لا على من تحقق منه المبدأ
فالدليل مقلوب على القائل بالوضع للاعم وثالثها انا نمنع من بطلان اللازم اذ يجوز الاستدلال على فرض
كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين في التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازي
المصحح للاستدلال ورابعها ان الملازمة مسلمة لو فسر الحال في كلام القائل بالوضع بحال النطق ولا
نلو فسر بحال التلبس كما عن العضدي ومعه وغيره فلا [illegible] لان وصف الحال ح انه موضوع ليدل على
الذات المتلبسة بالمبدأ ثم يتعلق الحكم بكل من قد هذا المبدأ حين وجوده فيه سواء كان في زمن الخطاب موجودا
او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعليق الحكم على اسم الجنس نحو
البيع حلال والماء طاهر للافراد التي تحققت بعد زمن الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة
الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص في الآن بان يقال هذا عالم ويكون الوجه في الاطلاق صيرورته
عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلي فان الاطلاق لا يكون في القسم الاخير الا باعتبار الصفة الحاصلة
في المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة واعترض عليه بانه لو سلم ان المراد
من الحال حال التلبس فيلزم على هذا سقوط الاستدلال بهذه الايات المذكورة غالبا واللازم باطل قطعا
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان اللازم على هذا المذهب تعلق الحكم بمن كان المبدأ فيه فلا يشمل من تحقق
منه المبدأ وانقضى فلا يستفاد من قوله الزانية والزانى فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشتغل بالزنا ومعلوم
ان اجراء الحد مع التلبس متعذر غالبا اما لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لتوقفه على
اسباب غير حاصلة في ذلك الوقت لا يقال ان الملازمة مسلمة ولكن دعوى القطع ببطلان اللازم ممنوعة
لان العلماء لم يتمسكوا في الحكم بوجوب الجلد والقطع فيمن انقضى عنه المبدأ بالايتين بل تمسكوا في ذلك
بالاستصحاب بان يقال ثبت فاذا اشتغلت بوجوب الحد من القطع والجلد حين الاشتغال بالزنا و
السرقة بنفس الايتين فيستصحب ذلك الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول
التغير ويستصحب الى بعد التغير لانا نقول اولا ان هذا استدلال بالاستصحاب لا بالاية والمعروف
من طريقتهم انه من باب الاستدلال بالاية وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب حين
الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع على
الموجب فلا يتم ذلك وثالثا انه يشترط في جواز التمسك بالاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهو هنا غير باق فرقوه
ان موضوع الحكم في الايتين هو الذات المتلبس بالزنا والسارق المتلبس بالسرقة على ما هو المفروض ومعلوم انه بعد
الفراغ من الزنا لا يبقى الزانى فلا يبقى موضوع الحكم حتى يكون اجراء الحكم عليه جائزا بالاستصحاب كما لا يمكن اجراء الحكم
من نجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستحالة فان قلت كيف يجري الاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد زوال
التغير عن الماء المتغير قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء اذا تغير فهو لا يختلف

التغير وعدم

التغير وعدمه نعم اذا قال الماء المتغير نجس لمكن نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب ح لكن القيد الا اذا دل على
الماء المتغير هذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا لا يقتضى ما ذكرنا من جواز التمسك بالاستصحاب
اذ كان ح جعل موضوع الحكم نفس الماء بسبب التغير من جهات يوجد التغير فيها للموضوع ونظير ما ذكرنا قاعدة في
ان الشارع اذا قال اذا زنى مثلا وجب الحد يجوز التمسك بالاستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال
الزاني يجب حده وقلنا ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك بل لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي
الثاني تغير وهذا واضح واحتج من اشترط البقاء فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة بما سبق من عدم امكان
البقاء في السيالة لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول جميع اجزائه غير متحقق وبعده منعدم وقد عرفت جوابه بان
الاعتبار في مثل ذلك الى العرف ولا ريب ان العرف يحكم بحكم من يتكلم وهو مشتغل بالكلام ولو بجزء منه
انه متكلم ولا يضره السكوت القليل كالتنفس او نحوه بل بمقدار شرب الماء في بعض الاحيان ايضا واحتج
المفصل بين المصدر بمعنى الثبوت والحدوث اي القائل باشتراط البقاء في الحدوث دون الثبوت بامرين لو كان
شرطا لم يلزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم وقد عرفت جوابه بان ما حصل
النفس من التصديق هو حاصل في حال النوم وان لم يكن حاصلا فالمدرك ح واحتج المفصل القائل
بان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف
بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما
عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي ام لا ومجاز فيما لم يكن اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون
عدم الاتصاف مضمحلا بانهم يطلقون المشتق على ما كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم
اتصاف الذات بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى
والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة
ونحوها كلها موضوعة للملكات وهذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة ويخرج بوفق المبادى
على ما في كتب اللغة وغيرها اولا ان النوم ليس ضدا وجوديا للمبادى المذكورة وثانيا انه لا يتفاوت فيما
ذكره في اضمحلال العدم في جنب الاتصاف وعدمه فانه قد يطلق الخياط من دون نصب قرينة على من لم يخط
كل يوم الا قليلا وقد لا يطلق مع الاضمحلال فانه لا يطلق الاسود على ما عرضه البياض ساعة بعد سواده طول
الدهر ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظانا في ساير الاوقات وثالثا ان من المشتقات ما يطلق على الذات
باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مبادئها موضوعة لها بل بمعنى ان المشتق منه صار بالوضع الطاري
موضوعا للذوات الخالية من ملاحظة قيام المبادى بها فلا قد يصير المشتق علما وما ذكره المستدل من هذا القبيل
واشتبه عليه الامر كما سياتي في اخر المسألة ورابعا انه لابد من خلقة للطبع في معرفة الاوضاع وهو لا يتاتى مع
كون الخياط ومثله موضوعا للذات وبين الملكة ولا صنعة [illegible] المبادى واحتج من فصل باشتراط
البقاء بما طرأ على المحل ضد وجودي بما تقرر من انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان و
الحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ما مر من ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وايضا بما ذكرناه في مقام ذكر الضاد من صحة سلب
العبد عمن كان عبدا واعتق والاسود عما كان ابيضا ويتبادر المتلبس منهما بخلاف الضارب القائل

٢٠٦

الاكل ونحوها وقد يجاب عن الثانى بان عدم صحة اطلاق الكافر عليهم من باب منع الشرع لا اللغة ويمنع
الاول بمنع الاجماع وعن الثالث ايضا بالمنع عدم اطلاق مثل الاسود على الجسم بعد الاسوداد
انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طريان الضد الوجودى ولو عدّ امثال ذلك
اضدادا وجودية لكان انقضا كل مشتق بطريان الضد الوجودى فتأمل واحتج من قال بكونه حقيقة في
المنقضى ايضا اذ لو كان بحكموا عليه وبشرط البقا في المحكوم به لما تم لو اشترط في الحكوم عليه ايضا للزوم
الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزانى ونحوه بالنسبة الى من لم يكن زانيا حال الاطلاق ويمنع
انهم يستدلون بهذه الايات على اعتبار الاتصاف في كل واحد من الازمنة الثلثة وظاهرهم ارادة
الحقيقة فيكون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ بل وفى المستقبل ايضا وجوابه قد ظهر مما قدمناه وينبغى
التنبيه على امور الاول ان مبادى المشتقات مختلفة اذ قد يكون المبدأ حالا كالضارب
والمضروب وقد يكون ملكة ويعتبر مع كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها
وقد يكون لفظا محتملا للحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس على التلبس
يتفاوت في كل منها فالذى يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بحصول النسيان وفى الصناعة
بالاعراض الطويل بدون قصد الرجوع فالاعراض مع قصد الرجوع ولو كان شهرا او شهرين غير مضر
وحينئذ فقط من لم ينس وحط من اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ منهما وان طرأ الضد
الوجودى لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس بها ايضا يختلف عرفا ففى المصادر
التى لا يكفى الاشتغال بجزء من اجزائه وفى غيرها كالبياض والسواد وغيرهما من الصفات
الظاهرة والباطنة يعتبر بنفس الصفات فما ذكروه من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة
ثمرة للنزاع في المسئلة ينبغى التأمل في وضع المثمرة اعنى به المثمرة فان المثمرة يجوز ان يكون
المبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود
الثمرة في التلبس بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل منها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها
شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورة ذات ثمر مثل اغد
البعير اى صار ذا غدة ... فعليك بالتأمل في كل موضع يرد عليك حتى
لا يشتبه عليك الامر ولتوضيح ما ذكرنا من ان من المشتقات ما يطلق على ذى الملكات والصنايع منه فنقول
وهيئات المشتق كما مرّ في محله موضوع بالوضع العام للمعانى المخصوصة بمعنى ان الواضع تصور معنى كليا هو
ذات ثبت له المبدأ وجعل الالفاظ جزئيات متعددة مندرجة تحته وهى ذات ثبت لها الضرب وذات
ثبت لها القتل وهكذا ولا شك ان في بعض المعانى الجزئية اعتبر وجود المبدأ وبقائه فى الجملة او بالفعل
على اختلاف في ذلك ولا يطلق مشتق على ذات بهذا المعنى الا مع هذا الاعتبار ثم قد تعرض لبعض المشتقات
في العرف الخاص والعام وضع اخر كما عرض للفظ الرحمن والعيوق والدابة كالوضع الطارى للنقل المشتقة
في الاصل اذا ظهر لك ذلك فى علم انه لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة والصناعة
وليس اطلاقه باعتبار حدوث التلبس بالمبدأ وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطارى بل باعتبار
حصول نفس الملكة او كون المبدأ صناعة وحرفة وبالجملة كما ان من المشتقات ما وضع ثانيا للذات

مفقود ليس

صفوية وليس اطلاقها عليها باعتبار الوضع الاول كك منها ما وضع ثانيا للذى له الملكة والحرفة
كالعالم والمتعلم والخياط ونحوها فاطلاق هذه الالفاظ على الذوات ليس بلاحظ حصول المبدأ حتى يكون
المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات ثبت لها ملكة الخياطة او صنعة الخياطة والدليل على
ذلك صحة سلبها عن الذوات التى لم يحصل لها الملكة وان تلبست بالمبدأ بالفعل وايضا يطلق صدقه على
من لم يعرف الاشتقاق ولا معانى مبادئها عليها وايضا يصح اطلاقها على من لم يتلبس بالمبدأ في وقت
لو فرض حصول الملكة لشخص من غير تلبسه به ثم لا يخفى انا لا نقول ان مبادى هذه الالفاظ هو نفس
الملكة والصنعة كما ظن بل هى على حقيقتها اللغوية ثم لا يخفى ان قولنا يكون بعض المشتقات موضوعا
لذوى الملكات لا يختص بالمشتقات المستعملة فى ذوى العقول بل قد يكون فى غيرها ايضا كالمثمر ونحوه فانه
يطلق المثمر على ما من شانه ان يثمر ولو لم يتلبس بالثمر بعد كما مر وليس ذلك من متفرعات المسئلة الخلافية
المتقدمة فان الخلاف انما هو فى استعمال المشتقات من حيث معانيها الاشتقاقية فلا يجرى فى غيرها بل
حكمه من هذه الحيثية حكم الجوامد فعليك بالتأمل فى كل مشتق بان يلاحظ ان اطلاقه على الذات باى
اعتبار ثم تفرع على كل لفظ ما يتفرع عليه الثانى قد ظهر انه لا دلالة للمشتق على شىء من الازمنة الثلثة
لا بالوضع بان يكون الزمان جزءا من مدلوله الحقيقى كما انه جزء مدلول الفعل حقيقة ولا بالعقل بان يكون
موضوعا للذات مخصوصة متقيدة بكون نسبتها الى احدى الصفات في احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع
لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى البصر فيدل على البصر التزاما عقليا لا وضعيا لان الحق عندى
ان يكون جزءا لما وضع له لفظ العمى وايضا قد ظهر ان الحال الذى يقولون بحقيقته فيما هو من الازمنة المعهودة
بل المراد منه حال التلبس وهو اعم من الازمنة المعهودة نعم توهم بعض ان اسم الفاعل يدل
على الزمان بوضعه الحقيقى وتقاطره مخصص تما ذكر كيف وقد تراث اهل العربية اجمعوا ان الدال على
الزمان ليس الا الفعل ولهذا ذكروا في حده انه ما يقترن باحد الازمنة وان ذلك لا ينافى ما ذكروه من
ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضى لا يعمل لان مرادهم بالاقتران باحد
الازمنة في الفعل انما هو بحسب الوضع وفى الفاعل كان بالتجوز والتفهم مع القرينة الثالث
ان المشتقات كما لا تدل على احد الازمنة المعهودة كذلك لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث
بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبدأ فى الجملة على ما نص عليه جماعة منهم ولا فرق
فى ذلك بين اسم الفاعل وغيره ولو كان من اللازم واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل
والدليل عليه عدم تبادر شىء من الامرين منها مع انها لو كانت موضوعة للدلالة على التجدد والحدوث
لكان اطلاقها على العالم والقادر والعادل مجازا وهو باطل قطعا وكذا يلزم التجوز في لفظ خالد ودائم
ونحوهما مما يدل على الدوام نعم عن الحاجبى وابن هشام انهما قالا ان اسم الفاعل على الحدوث
والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار وعن بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل في الدلالة على
الحدوث وضعف ما صاروا اليه ظاهر نعم اسم الفاعل يدل احيانا على التجدد لكن ليس ذلك لوضعه
للصيغة بل انما هو للعادة كالمعتبرات او لامر خارجى كشهادة العادة وايضا صفة المشبهة تدل على الاستمرار
باعتبار العادة كما صرح به الائمة